خطی اهدائی	کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
۱۳۲۰	

کتابخانهٔ مجلس شورای ملی

کتاب حاشیه بر شرح الهیات تجرید

مؤلف شمس الدین الخفری

جلد (۱۳۲۰) از کتب (خطی) اهدائی

آقای سید محمد صادق طباطبائی به کتابخانه مجلس شورای ملی

شماره ثبت کتاب ۴۲۰۲

۳۲۰۲۳

خطی اهدائی

کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی

۱۳۲۰

اشعار حکیم سنائی

... عقل هست و جان عالمش او اکبر آن برتر است از آن تا تقدیر ... عقل و حواس تا توان بود کردگار شناس

... رهنما جود علم تا شناسی خدا را که تو که در علم خود زبون باشی عارف کردگار چون باشی در جهان ظاهرات ... از او ...

... ره ... هستی ... و صفات او ... نطق تشبیه و فکر تعطیل غایت عقل در ره او ... [illegible]

... را و از او ... اوست ... [illegible] ... ولی ...

... [illegible] ... معروف به ... [illegible] ... موصوف ... [illegible] ... عالم ... الله

امثال و من کلمات انغارت ... ایا لوجود واحد و التقابل ...

حاشیه جعفری بر شرح تجرید

اعتصام الملک ۴

دوازده هزار و ده

محمد اکرم ... اصفهان

بهادر ۱۳۶۸
سعید الدوله

كتابخانه مجلس شوراى ملى

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة على سيد المرسلين وآله الطيبين الطاهرين

فيقول الفقير الى الله الغني محمد بن احمد الخفري هذه تعليقات

مني على شرح الالهيات التجريد وجمعتها لمن له قلب او القى السمع وهو شهيد

جعلني الله والطالبين من اهل التأييد   استدل على وجود الواجب

ثم اختار المص في اثبات الواجب منهج الحكماء الالهيين وهو الاستدلال فيه بالنظر

الى الوجود لانه اخصر واوثق واشرف من المنهج الذي اعتبر فيه حدوث

الخلق وامكانه بشرط الحدوث كما هو طريقة بعض المتكلمين او الحركة كما هو

طريقة الطبيعيين واقتصر في هذا المنهج على دليل واحد لحصول المقصود به

والاشارة الى قوة هذا الدليل ويمكن تقرير الدليل بوجوه اربعة احدها

ان للموجود افرادا بالبديهة فان كان واحد منها واجب الوجود بالذات

ثبت المط وان كان كلها ممكنا فلها مؤثر موجود بالضرورة ولزم الانتهاء الى الواجب

لاستحالة الدور والتسلسل وثانيها ان يقال في الشق الثاني انه لم يتحقق في افراد

واجب الوجود لزم الدور او التسلسل وثالثها ان يقال فيه ان لم يتحقق واجب الوجود

في افراد الموجود لزم ان ينحصر فيها لاستحالة الدور والتسلسل ويمكن حمل كلام المص

على هذا ورابعها ما قرره الشارح وهو لعدم احتياجه الى كلام المص ومن البراهين التي

في هذا المطلب وناسب اهل البحث ان يقال على تقدير كون الموجودات منحصرة

في الممكنات لزم الدور اذ تحقق موجود ما يتوقف على هذا التقدير على ايجاد

لان وجود الممكنات انما يتحقق بالايجاد وتحقق ايجاد ما يتوقف على تحقق موجود

لان الشيء ما لم يوجد لم يوجد ومنها ان لمجموع الموجودات من حيث هو موجود مبدأ

والا لزم تقدم الشيء على نفسه وبذلك يثبت وجود واجب الوجود بالذات الا

بادنى تأمل وهذا حقيق بان يكون طريقة الصديقين الذين يستشهدون بالحق

لا عليه وبعبارة اخرى لمجموع الموجودات من حيث هو لغيره مبدأ بالذات

وبذلك يثبت وجود واجب الوجود بالذات وبعبارة اخرى لمجموع الموجودات

من حيث هو موجود يمتنع ان يصير لا شيئا محضا ومجموع الممكنات ليس يمتنع ان

يصير لا شيئا محضا وبذلك يثبت وجود واجب الوجود بالذات وليعلم ان تتميم

جميع براهين هذا المطلب التي لا يؤخذ فيها ابطال التسلسل مبنية على مقدمة

بديهية وهي ان جميع الممكنات الصرفة سواء كانت متناهية او غير متناهية

في حكم واحد في امكان طريان الاعدام عليها بالكلية فبعد التنبه لا شبهة في صحة

ما قيل من انه لو وجد جميع الممكنات الصرفة وجب ان يكون خارجا عنه بالضرورة

والموجود الخارج عنه انما يكون واجبا بالذات ولا في صحة ما قيل من ان جملة

الممكنات الصرفة لا يمكن ان يكون علة فاعلية لها والا لزم ان يكون علة

فاعلية لنفسه ولعلله اذ بملاحظة المقدمة المذكورة يحكم كل عاقل

بانه لا بد لجميع الممكنات من علة يكون علة لها بالذات وعلى الاطلاق و

بهذه الصفة علة لجميع اجزائه ولا في صحة ما قيل من انه لا يمكن ان يكون

ممكنا ما من الممكنات منشأ لوجوب الممكنات ولا منشأ لامتناع طريان

العدم عليها بالكلية ولا في صحة ما قيل من انه لو لم يحصل الواجب لم يتحقق شيء ما من الممكنات و

اذ لا شيء من الممكنات مستقل بنفسه لا في الوجود ولا في الايجاد واذا لا وجود

ولا ايجاد فلا موجود لا بذاته ولا بغيره ولاثبات هذا المطلب منهج آخر وهو ان
يعتبر مجرد الامكان بانه يمكن ان يوجد شيء من الاشياء بالامكان الوقوعي ومن
ذلك الامكان يثبت وجود الواجب بالذات باحدى الطرق المذكورة كما لا يخفى
بادنى تامل والغرض من هذا التطويل الاطلاع على البراهين المتعددة
على هذا المطلب العالي فان كلا منها كشمعة في ظلمة الجهل و
تاثير عظيم في تقوية الاعتقاد على معنى انه يصح منه فعل العالم وتركه
اقول اي بمعنى انه ليس شيء منهما لازما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه في
اي وقت فرض وان كان وقوعه هو هو ما والغرض ان معنى الصحة هنا
الامكان بالنظر الى ذات الفاعل من حيث هو فاعل فان للعلماء في
تعريف القدرة عبارتين احدهما صحة صدور الفعل ولا صدوره
وارادوا منها امكان الصدور واللاصدور بالنسبة الى الفاعل
من حيث هو فاعل والثانية كون الفاعل بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ
لم يفعل والتلازم بينهما ظاهر فمفهوماهما متفق عليهما بين الفريقين اتفاقهما
والنزاع بين الحكماء والمعتزلة ليس الا في قدم العالم وحدوثه مع
فان ايجاد العالم وعدم الايجاد ممكن بالنسبة الى الذات بدون اعتبار
الارادة وواجب مع اعتبار الارادة التي هي عين الذات فالمناسب في هذا
الكتاب ان يفسر الايجاب المذكور هنا بامتناع انفكاك ذاته تعالى عن ايجاد
العالم الاول وح لا حاجة في اثبات نفيه الى التطويل الذي ذكره الشارح في
الاستدلال بل الحق ان يقال في اثباته ان تاثيره تعالى في وجود العالم ليس بالايجاب

بالمعنى المذكور والا لزم قدمه واحتج على انه قادر بان هذا الاستدلال
انما يتم على مذهب الاشعري ولهذا ذكره صاحب كتاب الاربعين فيه فلا يصح اجراؤه
من قبل المص اذ على تقدير تسليمه لا يجري لقائل ان يعارض المص ويقول تاثيره تع
في وجود العالم ان لم يكن بالايجاب بالمعنى المذكور لزم ترجيح الفاعل بدون
المرجح او احتياج التاثير الى شرط حادث فيحتاج الى شرط آخر حادث بناء على
ما ذكرتم من انه لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث ويلزم التسلسل في الشروط
الحادثة متعاقبة او مجتمعة وجميع ذلك مح عند المص بل له ان يقول ان
العالم قديم اذ لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث لئلا يلزم تخلف
عن الموجب التام كما في الاستدلال او تخلف العلة التامة عن المعلول
وكذا الشرط الحادث يتوقف ايضا على شرط حادث آخر ويلزم التسلسل وهو
بط عند المص والحاصل ان القول بان الشيء لو كان حادثا لتوقف على
شرط حادث غير مسلم عند المص واكثر المعتزلة بل عند اكثر المتكلمين
ولو سلم فالغرض الايجاب المذكور كيف يصح استعماله في مطلوبهم نعم
يصح استعمال الاشعرية له في ذلك الدليل على اثبات ان تاثيره تع في العالم
ليس بالايجاب بل بالقدرة والاختيار فانهم جوزوا ترجيح الفاعل المختار احد مقدوريه
بلا مرجح فقالوا ان كان تاثيره تعالى في الحادث يحتاج الى مرجح غير الارادة
لزم قدم العالم او التسلسل في الحوادث وكلاهما محال لان حاصل كلامهم ان
تاثيره تعالى ليس بالايجاب بل بالاختيار بدون الوجوب واللزوم بان يكون
المرجح نفس ارادة الفاعل المختار والا لزم قدم العالم او التسلسل في الحادث

وكلاهما محال لان فالنزاع بين الاشعرية والحكماء في شيئين احدهما في قدم العالم
وحدوثه وثانيهما في ان ترجيح الفاعل المختار جائز بدون المرجح ام لا والنزاع
بين الاشعرية والمص في ثاني الامرين المذكورين فانه وافق الحكماء في استحالة
الترجيح بدون المرجح واما ايجاد الحادث فعنده لا يتوقف على شرط حادث
بل يكفي علم الفاعل بالمصلحة في ترجيح ايجاد العالم في الوقت الذي وجد فيه
فهو قائل بالايجاب الخاص وهو ايجاب وجود الحادث بالنظر الى علم الفاعل
بنظام الخير ومصالح الغير فالمص انما نفى الايجاب الذي هو مستلزم لقدم
العالم لا الايجاب المطلق فالحق في الاستدلال ما ترتب عليه نفي قدم
ومن تبعه فانهم نفوا الايجاب مطلقا بالدليل المذكور وقالوا وجد الله
تعالى العالم في الوقت المختار اذ في الازل كان يوجد بدون مرجح تعلق الارادة
والارادة والاختيار يمكن الترجيح بدون مرجح قال المص في شرح الاشارات
والقائلون بحدوث العالم افترقوا الى ثلث فرق فرقة اعترفوا بتخصيص آن
اول لايجاد بالحدوث لوجود علة لذلك التخصيص غير الفاعل وهو جمهور
قدماء المعتزلة من المتكلمين ومن يجري مجراهم وهؤلاء يقولون تخصيصه
على سبيل الاولوية دون الوجوب ويجعلون علة التخصيص مصلحة تعود
الى العالم وفرقة قالوا بتخصيصه لذات الوقت على سبيل الوجوب وجعلوا
حدوث العالم في غير ذلك الوقت ممتنعا لانه لا وقت قبل ذلك الوقت مع
قول ابي القاسم البلخي المعروف بالكعبي ومن تبعه وفرقة لم يعترفوا بالتخصيص
خوفا عن العجز عن التعليل بل ذهبوا الى ان وجود العالم لا يتعلق بوقت

ولا بشيء آخر غير الفاعل وهو لا يسئل عما يفعل واعترفوا بالتخصيص وانكروا
وجوب استناده الى علة غير الفاعل بل ذهبوا الى ان للفاعل المختار ان يختار احد
مقدوريه على الآخر من غير تخصيص وهم اصحاب ابي الحسن الاشعري ومن
يجري مجراه وغيرهم من المتكلمين المتاخرين انتهى ولا خفاء في ان المص اختار
المذهب الاول لكن قال بالوجوب بل لزم وقيد بقوله اي عدم الفعل المط
الذي هو من العالم ولزومه للايجاب بالمعنى المذكور بديهي لا حاجة الى
عليه كما مرت الاشارة اليه اذ لو كان حادثا لتوقف اه ذلك التوقف مع
كون لزومه لحدوث الفعل المطلق ممنوعا كما مر الاشارة اليه ولعل الباعث هنا
الحدوث على تقدير الايجاب بالمعنى المذكور وامكان استلزامه للمحال
لتقدم الشيء على نفسه لا يلزم تخلف عن الموجب التام لا حاجة الى
التقييد بعد تعيين الايجاب بالمعنى المذكور فان قيل هذا التقييد للتوضيح
قلنا لا توضيح فيه لان الموجب التام مشترك بين الموجبين اللذين احدهما
معتبر عند الحكماء والآخر معتبر عند المص وايضا تخلف عن الموجب التام وان
كان محالا جاز ان يكون لازما لاجتماع المتنافيين وهما الموجب بالمعنى المذكور
وحدوث اثره المطلق وايضا ذلك التخلف لازم لحدوث مطلق اثر الموجب بالمعنى
المذكور ولا حاجة الى اعتبار توقفه على شرط حادث متعاقبة اقول على
هذا التقدير يلزم قدم الفعل المطلق من حدوثه وهو غريب او مجتمعة
لا يخفى عليك انه على هذا التقدير يلزم تخلف المعلول عن الموجب التام ولو كان
حادثا بالاخفاء عليك انه على تقدير الحدوث لزم تخلف المقدم عن الموجب التام و

كما فان قيل مراد الشيخ من القدم المذكور فى قوله يلزم قدمه بالشخص والقدم

بجميع الاجزاء وهذا باطل اذ لو كان حادثا اى بالشخص او حادثا بجزء لتوقف

على شرط حادث قلنا الاستدراك باق اذ قد سبق استحالة قدمه سواء كان

بالشخص او بالجزء او بالنوع وايضا لا يندفع ما مر من الاشارة اليه سابقا من ان

الحادث لا يتوقف على شرط حادث عند المصنف فالوجه فى تقرير الدليل ما ذكرنا

فللمعترض ان يقول لا يجوز ان يوجد قول التتمة فى اثبات حدوث العالم

اجماع المليين والحديث المشهور الذى لا دليل عقلى يعارضه فليس

النفات الى هذا التجويز المخالف للاجماع والحديث ولذا قالوا

غير معقول اى لا دليل عقلى عليه فتجويزها مع انه مخالف للاجماع المذكور

والحديث المشهور غير ملتفت اليه وايضا الدليل العقلى قائم بان الممكن الذى

لا وجود له باعتبار ذاته لا يوجد جوهرا وهذا مما يوافق كلام الحكماء قال

بهمنيار فى كتابه المسمى بالتحصيل وان سالت الحق فلا يصح ان يكون علة الوجود

الا ما هو برئ من كل وجه من معنى ما بالقوة وهذا هو صفة الاول تعم

لا غير اذ لو كان مفيدا لوجود ما فيه معنى ما بالقوة سواء كان عقلا او

جسما كان للعدم شركة فى افادة الوجود وكان لما بالقوة شركة فى اخراج

الشئ من القوة الى الفعل انتهى فمعنى قول المصنف والواسطة غير معقولة ان

الواسطة فى ايجاد العالم الجسمانى مما ينفيها البرهان العقلى الدال على ان

ايجاد الجواهر والاعراض المفارقة لذات الموجد مما هو مختص بالمبداء الاول

تم وهذا الاينافى كون حركات العباد صادرة عنها اى مع قطع النظر

عن انضمام الارادة اليها المناسب اذ بقى ان الامكان باعتبار القدرة مع قطع

النظر عن اعتبار الارادة والوجوب باعتبار الارادة فان الارادة عند المصنف غير

زائدة على الذات ولا على الداعى ولا على العلم بالاصلح فان قيل اذا كان الارادة

والعلم بالاصلح غير زائدتين على ذاته تعالى فكيف يمكن انفكاك الذات

عن المراد لينتفى الايجاب بالمعنى المذكور قلنا لما كان المراد هو ايجاد

الحادث على النحو الذى هو الاصلح وكان مرجح الايجاد هو العلم بالاصلح

انتفى الايجاب المذكور ولو ان تحقق الايجاب بمعنى استحالة انفكاك الحادث

على النحو الواقع عن الارادة التى هى غير زائدة على الذات والعلم

كما مر الاشارة اليه وسيأتى تحقيقه ان شاء الله تعالى   وهذا ما بقى ان

الوجوب بالاختيار لا ينافى الاختيار لقائل ان يقول ان الوجوب بالاختيار

والارادة التى هى غير زائدة على الذات ينافى القدرة والاختيار التى

هو مراد المتكلمين نعم الوجوب بالاختيار والارادة التى هى غير زائدة على

الذات لا ينافى القدرة والاختيار والارادة على تفسير الحكماء بمعنى انه ان

شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لكن شاء فى الازل فيفعل فيه بالمشية القديمة

التى هى غير زائدة على الذات ولا على العلم بالنظام الاصلح والحاصل

ان انفكاك العلة التامة عن المعلول فى الزمان نعم يجوز حكم بانفكاك الارادة

الواجب تعالى مع كونها غير زائدة على الذات عن تعلقها بالمراد فى الزمان

كما حكم به المتكلمون فالذى يهتم فى هذا المقام ابراز تحقيق شاف كاف يوجب

ما قيل خلف ناف فان قيل انفكاك العلة التامة عن المعلول اى تعدد

الارادة التى هى عين العلم بالاصلح عن المراد الذى هو الايجاد لا ينفك عن تلك الارادة

عليه بالزمان ممكن ولزم القول بامكانه فان الحادث في آن الحدوث له علة
تامة بلا شبهة ولا نزاع لاحد في وجوب ان يتقدم تلك العلة عليه بالزمان
اذ لو كانت معه في الزمان ننقل الكلام الى علتها فيلزم الانتهاء الى علة تامة
متقدمة على المعلول بالزمان والا لزم اجتماع علل غير متناهية مرتبة وهو باطل
باتفاق العقلاء وبذلك يندفع كلام الحكماء على المتكلمين في جواز تخلف العلة
التامة عن المعلول تخلف المعلول عن علته بحيث لا يتخلل زمان بين تحققهما ام
لا بحسب الخارج ولا بحسب التوهم جائز عند الحكماء بل لزمهم ان يلتزموا
ما لزم من تخلف العلة التامة عن المعلول بحيث يتخلل بينهما زمان وهي كما يلزم
من الحكم بان القديم مع الارادة القديمة علة تامة لتعلق الارادة باحداث
الحادث لزمانه فهو مما يتخيل بحسب الجليل من النظر بناء على انه لا يجوز الترجيح
بلا مرجح فلا بد من بيان امكانه وكونه بمنزلة التقدم الذي يلزمهم التزامه
اقول قد مر الاشارة اليه فيما سبق من ان العلم بالاصلح هو المرجح فالذات
يقتضي احداث الحادث في آن الحدوث بواسطة الارادة التي هي العلم بالاصلح
ويجيء تفصيله وتحقيقه انشاء الله تعالى بان يريد الترك ولا يريد الفعل
هذا الترديد بناء على الخلاف في ان الترك اما فعل بضد او عدم
الفعل اعني انضمام الارادة الى هذه العبارة والعبارة السابقة
قوله فان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل بان يريد الفعل ويجب الفعل
ايضا ليستا على ما ينبغي فانهما لا يصدقان الا على مذهب من حكم بحدوث ارادة
بعد حصول الشيء في [illegible] زيادة الارادة كبعض شيوخ المعتزلة والعبارة اللايقة

في الاول ان يقال القادر هو الذي يصح منه ان يفعل بان يريد الفعل فيجب الفعل
الارادة للذات وفي الثاني هي ان ارادة وجوب صدور الاثر بالنظر الى مجموع
الشرائط اعني الذات مع كونه قادرا مريدا ولعل الشارح تسامح في العبارة بقرينة
تدل على المراد لكن هذا ينافي ما ذكره بعيد في شرح قول المصنف وتخصيص بعض
الممكنات بالايجاد في وقت يدل على ارادته فانه يدل على انه اعتقد ان
مذهب المصنف اثبات الارادة الزائدة على الذات قال المصنف في شرح الاشارات
لما كان الفاعل المختار عند المتكلمين هو الذي يتساوى مقدوراته بالقياس
اليه من حيث هو قادر احتاجوا الى اثبات شيء بسببه يتخصص الطرف الذي يختاره
فاثبتوا له ارادة يتعلق بذلك الطرف وهي متجددة عند بعض المعتزلة و
عند المعتزلة وغير زائدة على علمه عند الكعبي [illegible] واعلم ان المعتزلة
الذين لا يقولون بالارادة المتجددة لا يعترفون بتجدد شيء غير الفعل مع
قولهم اما بان يكون بعض الاوقات اصلح للصدور واما بامتناع الصدور
في غير ذلك الوقت انتهى اقول لا اخفاء في ان كون بعض الاوقات اصلح للصدور
غير راجع الى امتناع الصدور في غير ذلك الوقت ان لم يحكم بوجوب الاصلح
كما مر فيما نقل عن المصنف سابقا واما ان حكم بوجوبه كما هو مختار المصنف فهو ذي
فمآل العبارتين واحد ولعل المراد بالامتناع الامتناع بالغير وليعلم
ان مختار المصنف هو ان الارادة مع انها غير زائدة على العلم غير زائدة على
الذات وان بعض الاوقات اصلح للصدور وان العلم بالاصلح هو موجب
فلنكن بذلك على ذكر منك في الابحاث الآتية اما حال وجود الاثر

وح يجاب بمنع الجواب بان وجوب وجود الاثر بالارادة لا ينافي امكان الترك
بالنظر الى ذات القادر فان التمكن على الفعل والترك انما يكون بالنظر الى
ذات القادر من حيث هو قادر وهذا يتحقق في كلتي حالتي الوجود والعدم
ومن هذا يعلم انه يمكن الجواب على اختيار كل من شقي الترديد بعني
نختار انها حال عدم الاثر لكنها لا يقال بل نقول ثاني الحال عن وجود
الفعل وعدمه فيعود السؤال على التقديرين فلا يتحقق القدرة على المستقبل
ويحتاج الى الواجب المذكور فطول المشافهة في الجواب وليعلم ان المتكلمين
اختلفوا في ان القدرة على الفعل اي القدرة الحادثة قبله او حين وجوده
فذهب الاشعرية الى انها مع الفعل والمعتزلة الى انها قبل وجود الفعل
واستدل من قال بتقدمها بوجهين الاول منهما انه لو لم يتحقق قبل الفعل
لكان تكليف الكافر بالايمان تكليف غير القادر وتكليف غير القادر وان
كان جائزا عند الاشاعرة لكنه غير واقع بالاتفاق كما قال الله تعالى لا يكلف
الله نفسا الا وسعها الثاني منهما ان القدرة يلزمها كونها محتاجا اليها فلو كانت مع الفعل
والفعل عند الحصول لا يحتاج الى القدرة والجواب عن الثاني ان حصول
الفعل لا ينافي احتياجه الى القدرة التي هي علته فان حصول المع لا ينافي
الاحتياج الى علته وقد اجيب عن الاول بان تكليف الكافر في الحال بايقاع
الايمان في ثاني الحال واورد عليه بانه لو استمر الكفر في ثاني الحال
فلا قدرة فيه على الايمان وان تلبس بالايمان لم يكن مكلفا فيه لاستحالة
التكليف بتحصيل الحاصل ينافي التكليف ما القدرة التي هي شرطه ويمكن دفع

١٠

هذا الايراد بان التكليف يتعلق لا بما هو مقدور على تقدير وجوده واللازم
ان يكون المكلف به متعذرا في اي زمان وجد ولا يشترط كون القدرة
جامعة للتكليف على ان التكليف بتحصيل الحاصل انما يستحيل اذا كان تحصيله
تحصيلا اخر لا بد لذلك التحصيل وح جاز ان يستمر به التكليف حال القدرة
لا يقال ان تكليف الفاعل حال الفعل بتحصيل ذلك الفعل الحاصل به
التحصيل وان لم يكن محالا لكنه لا طائل تحته لانا نقول كفى فايدة ترتب
الثواب الذي للتحصيل فانه هو اثره لا يقال ينتفي فايدة التكليف على هذا التقدير
وهو الابتلاء لانه يتصور عند التردد في الفعل وتركه واما عند حصول الفعل
فلا لانا نقول الابتلاء انما يكون فايدة حدوث التكليف لا فايدة استمراره
والحق ان النزاع المذكور لفظي فانه ان اريد بالقدرة القوة التي هي مبدأ
التاثير سواء كان مع جميع شرايط التاثير في الفعل او لا كان متحققا قبل
الفعل ومعه وان اريد بها القوة التي يكون مع جميع شرايط التاثير
والكسب لم يتحقق الا مع الفعل وان اريد بها القوة الناقصة التي شرط
معها عدم تحقق جميع شرايط التاثير لم يحصل الا قبل الفعل والى الثالث ذهب
بعض كما علم فرضا ان بعض وايضا كان الدليل الثاني على الاول يحقق ذلك
الذهاب حاثا بقبل لعل المص ذهب الى اختيار القول الثالث ولهذا قال لو قال
يمكن اجتماع القدرة على المستقبل مع العدم في الحال في جواب من
شرط القدرة انتفاء شرايط التاثير في حال العدم بعض شرايط التاثير في
المعدوم وفي حال الوجود بعض شرايط التاثير في الوجود فلا يتحقق القدرة وفي
الاقبل الفعل وان كان الثالث يجوز ان يجتمع قبل الفعل ومعه الى الخ

[illegible]

حال العدم ولا في حال الوجود قلنا لا يساعد هذا التوجيه قوله ويمكن
ان يكون الاولى في توجيهه ان يقال هذا جواب عن قوله وتحقيقه
في حال العدم قبل الفعل لان القدرة لا يمكن ان تجتمع مع العدم فا
المعنى ان القدرة على الفعل المستقبل تحققه في الحال مع عدم الفعل
في الحال هذا رد على الاشعرية في قولهم ان الفاعل لا يقدر على الفعل
قبل وجوده   وانتفاء الفعل لم يحصل الضد فهذا اشارة الى ان
شرط كون انتفاء الفعل متعلق القدرة كونه فعل الضد فان انتفاء
يصح ان يكون متعلق القدرة وتحقق العدم قبل القدرة لا ينافيه اذ يمكن
للقادر ان لا يفعل ويستمر العدم وان يفعل فلا يستمر فيكون العدم
مستمرا [illegible] لا ينافي تعلق القدرة [illegible]
النفي [illegible] بمعنى الاستمرار ان القادر [illegible] فلم يفعل كان انتفاء
لم يفعل الضد الذي هو العدم متحققا فهذه العبارة اشارة الى رد
الدليلين المذكورين في الشرح   اي قدرة الله شاملة لجميع الممكنات
اقول لا خفاء في امكان الصدور عن الغير بالارادة علة المقدورية
اذ الشيء ما لم يتصف بالمقدورية [illegible] امكان الصدور عن الغير
له امكان الصدور عن الواجب تعالى سواء كان الصدور بالواسطة
او بلا واسطة فقدرة الواجب متعلقة بجميع ما له امكان الصدور
عن الغير [illegible] كون الممكن [illegible] مستندا الى الممكن بالعادة
[illegible] وما كان ذلك [illegible]

[illegible]

[illegible]

جميع الممكنات بايجاد الواجب تعالى [illegible] يجوز كون الممكن محركا
للاجسام يجوز ان يوجد الواجب تعالى حركات الاجسام ضرورة ان القادر
على ايجاد المؤثر قادر على ايجاد الحركات والحاصل ان قدرة الواجب
المقرونة بجميع شرائط التاثير لا تتعلق الا بالممكنات التي لها امكان
الوقوع بالنظر الى [illegible] بانتظام [illegible] او بلا واسطة كما ذهب اليه بعض
او مطلقا مع الاتفاق في ان صدور بعض الحركات من الجواهر انما هو من
الواجب تعالى وانما [illegible] الاطلاق [illegible] جميع ما هو
الصدور عن الغير   [illegible] ان الامكان علة المقدورية [illegible]
كان الامكان علة الحاجة الى المؤثر والتاثير لا امكان له وجود
الايجاب بالمعنى الذي المذكور [illegible] بالاتفاق الملتين [illegible]
كون الامكان علة الحاجة الى المؤثر القادر   ولو سلم اقول
لما كان مقدور المقدور للشيء مقدورا [illegible] جميع المقدورات
الى الواجب بالذات [illegible] تعلق قدرته بجميع المقدورات
فان المعتزلة القائلين [illegible] امكان تعلق قدرة الواجب
بافعال العباد بالنظر الى [illegible] انما ينفون تعلق الارادة بافعال
الاختيار [illegible]   هذا الاستدلال [illegible]
عليه انه لا فرق بين المذهبين [illegible] انما الفرق [illegible]
فان الاشعرية لما اعتقدوا ان ليس التاثير للعبد [illegible]
[illegible] كون [illegible] مقدور الواجب بانه يلزم من كونه [illegible]

[illegible]

تعالى عدم امكان صدور بعض الغير فان كل ما يمكن صدوره عن الغير فانما
يصدر عن الواجب الذات واما على مذهب المعتزلة فنمنع المنع المذكور
بان يقال كل ما يمكن صدوره عن الغير يمكن صدوره عن الواجب تعالى باعتبار
كونه فاعلا اى بدون اعتبار كونه مريدا او عالما بنظام الخير اذ لا يلزم
من كون الشيء ممكن الصدور عن الغير كونه متعلقا بقدرة الواجب المستجمعة
لجميع شرايط التاثير فعلى قاعدة المعتزلة القائلين على قاعدتهم
لا يجوز ان يكون خصوصية بعض المعدومات الممكنة مانعا من تعلق
القدرة الشاملة لجميع شرايط التاثير بل من تعلق الارادة لا يجوز ان تكون
الخصوصية مانعة من تعلق مطلق القدرة بمعنى انه لو اراد ما له تلك
الخصوصية لم يقع بقدرته وعلى قانون الحكماء اذا قالوا على قانون
لا يمكن ان يوجد ويؤثر الا الواجب الوجود بالذات وكل من كان له امكان
الوجود فانما يوجد من الواجب الوجود بالذات الذى هو باعتباره
موجود فان الممكن الذى لا يجب له في حد ذاته وجوده عند عدم افاضته
الايجاد نعم قبول الوجود وقبول الحركات يختلفان عند بعض الممكنات
بعد الاعداد لما اختلفا بقابليته بحيث يجوز ان يستعد المادة ثم هذا لا
يوجب تجويز صدور ممكن عن غير الواجب تعالى وعلى التقديرين
لا يخفى ان المدعى ان نسبة الذات مع اعتبار كونه عين العلم والارادة الى
جميع الممكنات التى لها امكان صدور عن الواجب على سواء وان النسبة
بالنسبة الى جميع الممكنات التى لها امكان صدور عن الغير على سواء

ولا خفاء في صدق هذين الحكمين اعظمها التنوية اى شبهة
التنوية وهى ان الله تعالى خير محض فلا يمكن ان يوجد الشر ولا بد للشرور
من امر يخصه وبوضعها ان يقال الاشياء على خمسة اقسام لا ثالث لها
الشيء الذى لا خير فيه اصلا وثانيها الشيء الذى لا شر فيه اصلا وثالثها
الشيء الذى يتساوى فيه الخير والشر ورابعها ما يكون خيره غالبا
وخامسها ما فيه غلبة الشر واذا كان الواجب الذات لم يمكن ان يكون
مبدأ الشر وجب ان لا يصدر عنه الا قسمان من الاقسام المذكورة
اى القسم الثانى الذى لا شر فيه والقسم الرابع الذى خيره غالب
لان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فقول التنوية ان الله لا يصير
مبدأ لما فيه شر يمكن الزامهم بان الله تعالى مبدأ للاشياء خيرها
غالب وقد تصدى ارسطو الملقب بالمعلم الاول بيد اللّه الكلام في
دفع الشبهة التنوية قوله وكانهم ارادوا آه وعلى هذا يكون مرادهم
بالظلمة هو العدم والامكان والمجوس منهم قالوا المجوس ان
ايجاد امر من ليس بشر ابدا انما الشر منه فيزدان اوجدا امر من ويكون
جميع الشر انما يصدر من اهرمن والجواب منع قولهم الواحد
لا يكون خيرا الخ اللهم الا ان يراد من قولهم خيرا ما يكون خيرا محضا
ومن قولهم شريرا ما يكون شريرا محضا وحينئذ احدهما البعض على الواصل
الذى هو خير محض والعدم الذى هو شر محض وبرادهما قاله الفرو
ان جميع ما ذكروه ونحوها انما يكون بما سبق والاحكام اى احكام

افعال الواجب تعالى ان تكون خالية عن وجوه الخلل والنقصان مشتملة
على حكم ومصالح يدل على تقدم علمه تعالى بالافعال الاثر واستجماعها على الوجه
تعالى بذاته والتجرد اى تجرد الواجب على المشهور كونه غير جسم و
جسمانى وعلى التحقيق كونه غير محتاج الى الارتباط بالغير بل كونه
الوجود المنزه عن الماهية والاعراض يدل على علمه تعالى بذاته اولا
وبواسطته يدل على علمه بما سواه وفى هذا الدليل سر لا يطلع عليه الا
ذا شوق فانه لا يظهر الا لاهل التاله والذوق وايضا كل من
هذا الدليل لو تقرر انما يدل على شمول علمه تعالى لجميع الموجودات
كلية كانت او جزئية بعد ضمه اليه لا بل احد دليله على علمه تعالى
هذا يمكن حمل كلام المص والاخير عام اى الاخير انما يدل على عموم
لكن فيه صرف عن المتبادر ويمكن ان يحمل هذا القول على ان دليل
يدل على اصل العلم وعمومه احدهما ان نقول انه تعالى لما كان مبدأ
لجميع الموجودات التى منها العلم ويدوام ذاته يجب ان يكون عالما
بذاته بالفعل فيكون الفاعل اشرف واكمل من اثره وهو كونه تعالى
عالما بذاته ومبدأ لجميع الموجودات يلزم كونه تعالى عالما بجميع
الموجودات معقولة كانت او محسوسة كلية كانت او جزئية ويمكن
ان يثبت بهذا الدليل العلم مطلقا ثم يثبت العلم بذاته تعالى ثم
بالعلم بجميع الموجودات منها الصور العلمية كان مبدأ لفيضان
على العلماء وكان فياض العلوم ومعلمها فكان عالما بذاته بالضرورة

فبا حد من الوجهين المذكورين يثبت ان الله تعالى عالم بجميع الموجودات
اتفق جمهور العقلاء اغا قيد بذلك لان بعضهم نفوا العلم
وظنى انه لم ينف احد من العقلاء علم الواجب بالذات بذاته بل
انما نفوا العلم التفصيلى قبل ايجاد الاشياء فى الاعيان ظنا منهم ان
هذا هو العلم كما يدل عليه الدليل الذى استدلوا به والبعض
نفوا العلم بذاته تعالى انما نفوا العلم الزائد على الذات كما صرح به
دليلهم وجاز ان يكون نفوه اى جاز عندك ايها الفاضل
نظره والاولى ان يقول يجوز والحاصل ان نظام الموجودات
على وجه لا يمكن ان يوجد اعلى منه وعبارتنا توهم خلاف ذلك
كما ذهب اليه الشافعى وخفاء الضرورى على بعض العقلاء
جائز هذا اشارة الى ان بعض العقلاء نفوا العلم وقد عرفت ما
وقد يتمسك فى كونه عالما اى القول بعلمه بمسلك آخر وهو اى
عموم العلم وشموله لجميع الموجودات كلية كانت او جزئية بالادلة
السمعية وح لا يرد عليه ما اورده عليه وان لم يخطر بالبال ان
اراد بالخطور الخطور التفصيلى فيكون الالتفات بهما مستفادا
من الشرع لا اصل العلم وان اراد بالخطور حصول العلم فلا
يكون معلوما الا بالشرع فيرد عليه ما اورده عليه البعض بقوله
والظان هذا مكابرة والاولى ان يحمل كلامه على ما ذكر فان
والقدرة بجميع الممكنات يحكى بالشرع وايضا يمكن ان يقال ان اراد

يستلزم كونه عاقلا لما لا يدله السمع من العلم العلم المتفرد على
الممكنات في الاعيان مع الارتباط عليه الايراد المذكور
عاقل حاصل كلامه هنا ان المانع من التعقل انما هو المادة وعلائقها وكل مجرد
قال بهمنيار في كتابه المسمى بالتحصيل لما كان وجود المحسوس والمعقول
في ذاته وجود ملابسه وكان وجوده لمدركه غير المحسوس والمعقولية
لم يمتنع ان يكون ما وجوده لغيره بعينه كالذات موجود لذاته عن ان
يكون نفس وجوده ادراكه لذاته وكل ما وجوده لذاته فهو مدرك لذاته
اذ ليس وجوده الا كونه مدركا فالامور التي تدرك ذواتها لا يصح ان
يكون مقارنة للمادة والا كان وجودها لغيرها واما الامور المجردة
عن المادة فانها يجب ان تدرك ذواتها والا لكان وجودها لغيرها
فكل ما هو مجرد عن ذاته بمفارقته المادة غير صحيح له لذاته ويشهد
بهذا ان القوى الحسية كالبصر واللمس والذوق لا تدرك ذواتها
ثم قال في الفصل الذي لبيان العقل والمعقول اذ قد علمت ان معقولية
الشيء وجوده من حيث هو معقول واحد واذا كان وجوده لغيره كان
معقولا له واذا كان وجوده لذاته فهو معقول لذاته واقوى
الموجودات هو الموجود المستغني عن الماهية واضعف الموجودات
ما حقيقته القوة وهذا هو الهيولى فما وجوده اقوى الموجودات
فهو اقوى في بابه المعقولية انتهى اقول واضعف الموجودات ما حقيقته
القوة اشارة الى الرابطة كون الهيولى غير المتقيد انها فان العلم الخ

الظهور والانكشاف وليس للهيولى وجود بالفعل في حد ذاتها فليس لها ظهور
وانكشاف لذاتها اذ الظهور والانكشاف ليس الا الوجود وبذلك
يندفع اعتراض الاشراقيين على المشائين من ان تعقل حضور الماهية
المجردة عن العلائق المادية للشيء المجرد القائم بذاته وهو حاصل في
شان المجرد لا لذاته غير غايب عن ذاته فيكون عالما بذاته ولانه
لو كفى في كون الشيء شاعرا بنفسه تجرده عن الهيولى لكانت الهيولى
التي اثبتوها شاعرة بنفسها اذ ليست هي مبنية لغيرها بل هي بنفسها
لها وهي مجردة عن الهيولى الاخرى اذ لا هيولى للهيولى وهي لا تغيب
عن نفسها ان عني بالغيبة الواقعة في تفسيرهم الادراك بانه عدم
الغيبة عن الذات المجردة عن المادة البعد عن الذات لامتناع بعد الشيء
عن نفسه وان عني بعدم الغيبة الشعور كان قولهم كل مجرد غير غائب
عن ذاته مصنوعا ولم يصح جعله دليلا على كون المجرد عالما بنفسه لانه
تعليل الشيء بنفسه ودفع هذا الاعتراض بان يقال المجرد التجرد عن الهيولى
دليل على العلم بل جعل المجرد الموجود بالفعل في حد ذاته عن الهيولى
دليل على العلم فاندفع النقض بالهيولى فان الوجود هو الظهور
او مستلزم له فالموجود بالفعل الذي هو موجود لنفسه اي غير قائم
بالغير ظاهر لنفسه ونظير هذا ما قال الاشراقيون من ان النور المجرد
عالم بذاته لانه نور لنفسه وظاهر لنفسه وكل ما هو عالم بذاته فهو نور
مجرد فيها فان القضيتان نازلتان منزلة قول المشائين من ان كل عالم

فهو مجرد

بذاته وكل مجرد فهو عالم بذاته فتأمل وقد عرفت ان الموجود المجرد عن المادة
هو غير محجوب عن ذاته فنفس وجوده اذن معقوليته لذاته وعقليته لذاته
فوجوده اذن عقل وعاقل ومعقول وبيان ذلك انك قد عرفت ان
المعقول هو المجرد عن المادة وعلايقها اذ لا يصح عكس الموجبة الكلية
موجبة كلية حتى يكون كل ما يكون مجردا عن المادة فهو معقول بل المجرد
المجرد عن المادة اما ان يصح ان يعقل او لا يصح ان يعقل ويمتنع ان
ان يعقل فان كل موجود يمكن ان يعقل فاذن انما يصح ان يعقل اما
بان لا يتغير فيه شيء حتى يصير معقولا بالفعل او بان يتغير فيه شيء حتى
يصير كالحالة المعقولات بالقوة التي يحتاج الى تجريدها عن المادة
حتى يصير معقولا لكن هذا الحكم لا يصح في المجرد بالفعل اذ يحتاج الى
ان يتغير فيه شيء حتى يصير معقولا بالفعل فهو عاقل لذاته فانه ان لم يكن
عاقلا لذاته لكان عاقلا بالقوة وقد فرضناه معقولا بالفعل وهذا
خلف انتهى اقول ويمكن الاستدلال على ان كل مجرد عالم بان النفوس
الانسانية المجردة عالمة ومنشأ عالميتها ليس الا تجردها وبالجملة
وحكم الحكماء بان كل مجرد عاقل وكل معقول مجرد انما نشأ من التفتيش عن
احوال النفوس المجردة الانسانية وادراكاتها وقد نبه على اثبات
علم الباري جل وعلا بان العلم كمال مطلق للموجود من حيث هو
موجود وكل ما هو كذلك فهو لا يمتنع على الواجب لذاته وكل كمال لا يمتنع على
الواجب لذاته فهو حاصل له بالفعل اذ هو كامل باعتبار ذاته وكله

والثاني انه تعالى عالم بذاته انه لا يخفى ما في هذا من عبارة المتن على
الوجوه الاول ان يحمل عبارته على احد من المعاني الثلثة المذكورة سابقا
اما الاول فلانه تقرير هذا الدليل على النهج الذي في المواقف و
شرحه هو ان نقول يعقل ذاته فاذا عقل انه يعقل ما عداه اما الاول فلان
التعقل حضور الماهية المجردة عن العلائق المادية للشيء المجرد القائم بذاته
وهو حاصل لذاته نفسه لان ذاته مجرد غير غائبة عن ذاته فيكون عالما بذاته
واما الثاني فلانه تعالى مبدأ لما سواه والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول
فقرر الشارح عبارته بما ذكر وأورد عليه جميع الانظار التي ذكرها
صاحب المواقف وغفل عن اندفاع النظر الاول اذ لا يخفى ان حقيقة العلم
اما حضور المعلوم عند العالم او ما هو لازم له على التقديرين فيندفع
المنع الاول اذ المقصود بكل منهما حاصل ويرد عليه انا لا نم
عرفت ان هذا المنع يندفع بان العلم اما الحضور المذكور او لازمه
لا يخفى على التقديرين توجه المنع نعم هذا المنع انما يتوجه على عبارة
صاحب المواقف لان كون العلم عبارة عما ذكره او عما هو لازم له لا يكون
بديهيا بلا خفاء في عبارة الشارح كون العلم عبارة عما ذكره او عما هو لازم له
بديهي لا خفاء فيه وفيه بحث عبارته مما اشار اليه من انه لما كان نفس
الانكشاف عالما بالمعاني الكلية فهو انتباه [illegible] سواء من ان يتعقل
عبارة عما ذكره او عما يلزمه [illegible] والحق هو الثاني فبذلك يحصل المقصود كما مر
فلم لا يجوز ان يشترط فيه عدم جواز اشتراط التغاير بالذات من

العالم المعلوم في العلم بعلم علم الاشياء نفس معلوما كون الحواس خارجة عنها
فهو انما يكون كذلك لكونها غير مجردة لا لاجل الاشتراط المذكور كما لا يخفى وايضا
فهذا المنع على تقرير الشارح يستفسر عن عدم الغيبة المشتمل عليه قوله لان
ذاته غير غايب عن ذاته فتحقق ان [illegible] بعدم الغيبة عدم البعد فلا يلزم العلم
كما في حصول الحواس وغيرها من الامور التي لا ينصف عالمية وان اريد به الشعور
والانكشاف فمسلم لانه غير بين ولا مبين [illegible] الدليل [illegible] تقرير الشارح [illegible]
التجرد والاستقلال في الوجود فهذا الدليل هو المذكور في المواقف [illegible]
اندفاع المنع الثاني يحتاج الى التنبيه المذكور في عدم كون العلم [illegible]
العالم المعلوم بالذات واما حال الخارج فقد عرفتها مما مر واما ان
العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول [illegible] فخلاصة الدليل الاخير ان الواجب في
اعلى مراتب التجرد فيكون عالما بذاته وذاته علة فاعلية لجميع الممكنات بلا غير
واسطة او بواسطة هو منه فيكون عالما بجميع الموجودات كما قال الله تعالى الا يعلم
من خلق وهو اللطيف الخبير قال الحكيم ان الفاعل العالم بذاته العالم بما سواه
بذاته [illegible] ان لواجب الوجود [illegible] علما اجماليا وهو عين ذاته
وهو كونه [illegible] بحيث يصير منشأ الانكشاف جميع الموجودات
[illegible] ذلك [illegible] حقيقة يصدر عنها مفصل المعقولات
المعقول البسيط [illegible] المعقولات المفصلة [illegible] العقل البسيط
موجود [illegible] المعقول البسيط [illegible]
[illegible] كلام كثير خطره [illegible]

شيئا بعد شيء الى ان [illegible] بل [illegible] والشهود
العقل الكل لان ذاته تعقل ما بذاته ويجمع الموجودات [illegible] ومعلوما في
[illegible] النظر [illegible] هو المعاني [illegible] ولهذا [illegible]
في [illegible] الواجب الوجود [illegible] الكل من حيث [illegible] فيه فهو
من حيث هو ظاهر بالكل من ذاته [illegible] الكل [illegible] علم الكل
بعد ذاته [illegible] النسبة الى انه [illegible] الكل [illegible]
وحدة وثانيهما علم تفصيلي هو عين [illegible] في الخارج والمبدأ [illegible] ومرتبة
اربع احدها ما يعبر عنه بالقلم والنور والعقل في الشريعة والقلم الكل
عند الصوفية والعقول عند الحكماء [illegible] الذي هو اول المخلوقات حاضر
بذاته مع ما هو مكنون فيه عند الواجب تعالى فهو علم تفصيلي بالنسبة الى
العلم الاجمالي الذي هو عينه وانه اجمالي بالنسبة الى ما في المراتب وثانيها
ما يعبر عنه في الشريعة باللوح المحفوظ وبالنفس الكل عند الصوفية
بالنفوس الفلكية المجردة عند الحكماء فاللوح المحفوظ حاضر بذاته مع ما [illegible] فيه
من صور الكليات عند واجب الوجود فهو علم تفصيلي بالنسبة الى المرتبتين
اللتين هما فوقهما وثالثها كتاب المحو والاثبات وهو القوى الجسمانية
التي تنتقش فيها صور الجزئيات المادية وهي النفوس المنطبعة في
الاجسام العلوية والسفلية فهذه القوى مع ما فيها من النقوش
حاضرة بذاتها عند الواجب الوجود ورابعها الموجودات الخارجية
من الاجرام العلوية والسفلية واحوالهما فانها بذواتها حاضرة

٣٥

عند الواجب الوجود في مرتبة الايجاد والحاصل ان جميع الممكنات سواء
كانت كلية او جزئية وسواء كانت صور الادراكية او موجودات عينية
حاضرة بذواتها عند واجب الوجود في مرتبة الايجاد فهي معلوم باعتبار ومعلول
باعتبار وعلى التحقيق المذكور يندفع الاشكال لان المورد على القول ان العلم بالعلة
يستلزم العلم بالمعلول منها انه لما كان وجود العلة مغايرا لوجود المعلول
فينبغي على القول المذكور ان حضورها مغاير حضور معلولها فلا يستلزم
حضورها حضور المعلول فهذا الحضور اما بطريق الارتسام في ذات العلة
لا يكون ان تنتقش صورة الذي فيكون فاعلا وقابلا لشيء واحد من جهة واحدة
وهو باطل او بطريق قيام المعقولات بذواتها فيلزم المثل الافلاطونية
وقد ثبت بطلانه او بطريق اخر وهو قيامها بامر اخر غير ذات العلة فلا تكون
صورا علمية للعلة لان الصور القائمة بغير الشيء لا يكون علما لذلك الشيء
ولو قيل ان يكون ذلك الامر آلة في ادراك العلة كالحواس آلة لادراك النفس
كان الواجب تعالى لذاته محتاجا في ادراك المعلولات الى آلة وهو باطل ومنها
انه لو كان العلم بالعلة مستلزما للعلم بالمعلولات لزم ان يكون جميع الايجادات
الواجب مسبوقا بالعلم قبل الايجاد لانها اي العلة معلوم هو عين الذات
وقد سبق ان حضور العلة مغاير لحضور معلولها اما اندفاع السؤال الاول
فبان يقال ان حضور المعلولات الموجودة في الاعيان بطريق قيامها بذواتها
ولا يلزم المثل الافلاطونية لان حضور اما حضور الصور الادراكية سواء كانت
صور المحسوسات او كانت صور المعقولات فبطريق اخر وهو قيامها بامر اخر حاضر

بذواتها عند الواجب تعالى وحينئذ فذلك قائم باطل الانصاف في العلم الحضوري
علم مع من الامور الثلاثة اما الفعلية واما القبول واما الحضور ولا محذور في
احتياج الواجب بالذات الى معلوله في امر غير كمالي كحضور الاعراض القائمة
بالجواهر عنده تعالى واما اندفاع الاشكال الثاني فلانا نختار انه يلزم على قولهم
علم بالعلة التامة بذاتها مستلزم للعلم بالمعلول قبل ايجاد المعلول ان
اريد بالعلم المتقدم هو العلم المطلق الشامل للاجمالي الذي هو عين وجود العلة
الغير القابل لتعدد ذاتها والعلم التفصيلي الذي هو مغاير لذات العلة او
العلم الاجمالي لم يلزم من تقدم العلم بالمعلول على جميع الايجادات محذور فان
القول بان حضور العلة مغاير لحضور معلولها انما يصح في العلم التفصيلي
وان اريد بالعلم المتقدم العلم التفصيلي كان ممنوعا ولنا ان نقول ان علمه
بالعلة بذاتها مستلزم للعلم بالمعلول سواء كان قبل الايجاد او معه اذ كل واحد
كل من علم الاجمالي والتفصيلي في العلم المتقدم فلا يلزم ان يكون جميع الايجادات
مسبوقا الا بالعلم الاجمالي فلا محذور ... ان علمنا بالعلة بذاتها مستلزم
للعلم التفصيلي بالمعلول حين الايجاد كان صحيحا بلا محذور ولا يلزم منه سبق العلم
التفصيلي الذي يلزم مغايرة علمه بالمعلول لعلمه بالعلة على جميع الايجادات
واعلم ان للمتكلمين وهو اساطين الحكماء مذهبين في علم الواجب تعالى احدهما
انه تعالى كان عالما بجميع الاشياء ولما اوجدها صارت الصور العلمية الموجودات
العينية ثم اوجد الموجودات العينية على نحو ما هي في العلم المتقدم وقد
اشار بهمنيار في تحصيله الى هذا المذهب بقوله وان كان الواجب الوجود عالما الخ

يعقل ابن الاوزة دانه هو لا يعقل ذاته الا بالبعض اللوازم اي بمعقولية ذاتى
عن لغيرها من وجوه فهذه تعلقت بالذات بمعقولية فيها الوجوب عنها فان كون الواجب
بذاته فهو بعينه نفس سببيّة الملكية اي لمعقولات اما يصدر عنه انما بعده
بعد وجوده وجودا تاما وانما يمتنع ان يكون ذاته محلا للاعراض بفعل عنها
او ينسب كل منها اوينصف بها لجواز ان يجب صدوره عن بعض اللوازم لا في
ان توجد له فانا وصفناه بعقل هذه الامور من وصف لانه يصدر عنه
هذه لا بانه محلها اولوازم ذاته هو من معقولاته لا ان تلك الصور تعقل
بنفسها بل نعقل تلك الصور بكونها مجردة عن المواد بعين تعقل هو فهو
قد يوجد على نفس معقولية ما له فيتعقل لانه اذن نعلية انتهى قال قد
وقع بعد هذا الكلام وليس بجيد اي الواجب تعجبت يحصل امثال المعلومات
بل يجيد به يصدر عنه مثال المعلومات وليس هو محلا لامثال الصور بل هو
عالم بمعنى انه يصدر عنه تلك الصور وصور تلك المعلومات مع كثرة
عنه منها وهو بسيط وبيان ذلك ان حقيقة حقيقته يصدر عنها مفصل
المعقولات كان المعقول البسيط عندنا فاعلة المعقولات المفصلة الى اخر ما نقلناه
سابقا وهذا الكلام يدل على ان العلم المقدم عين الذات ثم قال لما كان في الكلام
السابق يدل على انه اختار مذهب الحكيم ابن المطلع هو واجب الايجادات
العينية مسبوق العلم الزائد على الذات توجه اي لا تصل الاخير وهو قوله
وصور تلك المعلومات مع كثرتها يحدده على العلم المقدم على المعلوم التفصيلي
المتقدم على جميع الايجادات العينية وهذا العلم المقدم هو عين ذاته

وهو

وهو العلم الاجمالي بالعلوم المفصلة في المذهب الثاني وهو ان ما صدر عن الواجب الوجود
بالذات جوهر فيه جميع صور باقي الممكنات وهو اختيار الشيخ المطلع فصرح
بكون الجوهر المجرد الاول غير مسبوق بالعلم المغاير لذات الواجب بخلاف
المذهب الاول فان جميع الموجودات العينية مسبوقة بالعلم الزائد على
الذات فصاحب الشفا متحير بين المذهبين لما في كل منهما واختار في الاشارات
المذهب الاول كما يدل عليه ظاهر عبارته ولعل ذلك لاعتقاده ان في المذهب الثاني
نفي الاختيار بالنسبة الى الجوهر العيني الاول بناء على ان الاختيار لا يوجد بدون
العلم المقدم المتحد مع المعلوم نحو من الاتحاد وهذا النحو من العلم لا يكون
عين ذات الواجب ثم عند اهل التحقيق يكون هذا الاختيار اختيار اعجبه
من صاحب الشفا بعين اعتبار هذا المذهب واما المتيقن فلم يتعرض ههنا للعلم
الكمالي المقدم على الايجاد الا بالاشارة فيما في شرح الاشارات فهو مخالف
صاحبيها اما اختيار المذهب الثاني او المذهب الاول ان الامور المذكورة في
الاشكال بل المذكورين سابقا اشار فيها الى ما يؤدي الى التحقيق الذي ذكرنا
الكلام بل على ان هذا التحقيق الذي اخترناه هو المختار عند المتقدمين فانه
في الرسالة التي الفها في تحصيل العلم وهو انه كان الكاتب مثلا يطلق على
من يتمكن من الكتابة سواء كان باشر الكتابة اولم يكن وعلى من باشرها باعتبار
كذلك العالم يطلق على من يتمكن من ان يعلم سواء كان في حال استحضار المعلوم
اولم يكن وعلى من يكون مستحضرا له حال الاستحضار باعتبارين فوقوع اسم العالم
على الامر الاول باعتبار الاول وعلى الثاني باعتبار الثاني والعالم الذي يكون علمه

ذاتيا فهو بالاعتبار الاول وهو بهذا الاعتبار لا يحتاج في كونه عالما الى تصور زائد فهو العلم
بهذا الاعتبار شيء واحد لا اوامّا بالاعتبار الثاني فهو محتاج الى اعتبار صورة المعلوم
والعلم بها لاعتبار تكثرت كثرة المعلومات وادراك الاول [illegible] بالاعتبار الثاني انما
لذاته فيكون تعقله لذاته [illegible] هناك المدرك [illegible] المدرك والادراك [illegible]
الا بالاعتبار [illegible] فيكون باعتبار [illegible] المعلومات
ويوجد هناك المدركات والادراكات ولا يبعد ان [illegible]
المدرك ثم [illegible] المص [illegible] العلم التفصيل
والغرض من هذا التطويل هو الاطلاع على [illegible] على حقيقة ما هو
مختار المص والتغاير اعتباري [illegible] التغاير بين العلم والمعلوم و
العالم في علم الاول تعالى لذاته اعتباري وكذا التغاير بين العلم والمعلومات
في علمه تعالى بالمعلومات بالذات التي هي الموجودات العينية والصور الادراكية
فهذا الكلام من المص جواب عن كل من السؤالين [illegible] ان العلم [illegible] حضر
عند المعلوم فوجب المغايرة بينهما فلا يصح الحكم بان الاول تعالى عالم بذاته و
الجواب ان التغاير [illegible] الاعتباري كاف في ذلك فان معنى الحضور علم
[illegible] لا يقتضي التغاير [illegible] ان العلم الحقيقي [illegible] سببا
لانكشاف المعلوم فوجب تحقق المغايرة بينهما فلا يصح الحكم بان العلم
عين المعلوم كما حكم به المحققون في علم الاول تعالى [illegible] المعلومات
التي هي معلومة بالذات كما ذكروه والجواب ان التغاير الاعتباري كاف في
ذلك فان العلم بالصور العقلية عينها فالصور العقلية التي هي معلومات

بالذات

عين العلم بها في حيث هي مكشوفة معلومة ومن حيث هي كاشفة
بذاتها علم وانه [illegible] العلم بالعلم [illegible]
مغايرة العلم للمعلوم فاشار الى جوابه ايضا بقوله مع ان التغاير اعتباري كما مر
واما تقرير السؤال والجواب [illegible] ما ذهب اليه
المتقدمون ان العلم والعالم والمعلوم واحد في علم الاول تعالى بذاته كما نقل
عنه في الحاشية السابقة ومنهم من [illegible] الى [illegible] هذا
المعنى اشار الاستاذ بقوله ومنهم من التزم ان العالم يستدعي صورا
للمعلومات الخارجية وهو صاحب الاشارات ولهذا التزم في الجواب
عن الاول مع الاشكال المذكور [illegible] المعقول لانه [illegible] صور
منتقش [illegible] الذاتية [illegible] في شرح الاشارات
بانه يخالف قواعدهم ثم بين ان العلم لا يستدعي صور المغايرة
للمعلومات الخارجية بقوله العاقل كما لا يحتاج في ادراك ذاته الى
صورة غير صورة ذاته التي هو بها هو فلا يحتاج ايضا في ادراك ما يصدر
عنه لذاته الى صورة غير ذلك الصادر التي بها هو هو واعتبر من
نفسك انك تعقل شيئا بصورة تتصورها او تستحضرها فهي صادرة
عنك لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركة ما من غيرك ومع ذلك فانت
لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل ذلك الشيء بها كذلك تعقلها
ايضا بنفسها من غير ان تتضاعف الصور فيك بل ربما تتضاعف
اعتباراتك المتعلقة بذاتك وبتلك الصورة فقط او على سبيل التركيب

واذا كان حال المبدع مع ... بحيث ... حال العاقل بغيره بهذه الحالة فما ظنك
مع ما يصدر عنه لذاته من غير توسط آلة غيره فيه ثم قال ولا تظن ان كونك
محلا للصورة العقلية شرط في تعقلك اياها فانك تعقل ذاتك مع انك
لست بمحل لها انما كان كونك محلا لتلك الصورة شرطا في حصول تلك الصورة
لك الذي هو شرط في تعقلك اياها فان حصلت تلك الصورة لك بنحو
آخر غير الحلول حصل التعقل من غير حلول فيك ومعلوم ان
حصول الشي لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشي
لقابله فاذن المعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير
ان تحل فيه فهو عاقل اياها من غير ان يكون حالة فيه فلتنبه الى هذين
القولين بقوله ولا تتبع على العلم صورا مغايرة ولما كان البيان يحصل
المأخذ باد في توجه لم يلتفت اليه ودفع الظن المذكور لا تبين منشاء
الحكم المردود المذكور لان قبة الحصول له معنيان احدهما ان
حصول مجموع المعلولات التي منها الصور الادراكية لفاعلها
العاقل لذاته المستقل في الفاعلية اشد من انها او لا انكشاف من حصول
الصور الادراكية لعلتها القابلية التي لم تكن علتها الا المشاركة
كا مر مما نقل عن المتم وثانيهما ان حصول المعلولات للفاعل المستقل لا
من كونه حصولا لغيره اولى من حصول الشي لقابله كما مر نظيره في كلام
المتم المنقول لا شك ان منشا الادراك انما هو الحصول المدرك او
منه او الحضور عنده لا حصوله فيه كما ان التعقل فيا من الصور

المجالية

الحسية كما مر الاشارة اليه في كلامه المنقول وذلك الوجوبية
لم يذكر المتم اللازم الذي هو المطلوب اي قولنا لما كان حصوله للقابل
علما كان حصوله للفاعل بالطريق الاولى فقيل عليه ان ذلك غير لازم لان
كون الشي علما بالشي يقتضي وجود ذلك الشي للعالم في الشهود العلمي ووجود
المعلوم للخارج وان كان لازما لوجود العلة فهو لا يرتبط بالعلة الا بحسب
هذا النحو من الوجود ولا يلزم من هذا الارتباط صحيح العلم اذ العلم بالشي
يقتضي نسبة مخصوصة فلا يجري في نسبة اخرى وان كانتا وكد
من تلك النسبة بل القابل ان يقول ان هذا كما يقال ان نسبة السواد
الى قابله بالامكان والى فاعله بالوجوب والنسبة الاولى منشا الاتصاف
بالسواد فلا بد ان يكون الثانية مقتضية للاتصاف به بالطريق الاولى
هذا ما لا يقول به عاقل اقول قد مر ان ما يقتضي العلم بالشي انما هو الحصول
المجرد من حيث هو منشاء الحضور عنده وليس لخصوص الوجود الظلي و
العيني مدخل في ذلك الاقتضاء والاختفاء فان صدور المعلولات عن العالم
بذاته الفاعل بلا شركة الغير يقتضي الحصول والحضور اقتضاء اتم و
اعلى من اقتضاء قبول القابل تعلق النفس المجردة العالمة بذاته للصور الادراكية
لهما وهل اقتضاء تعلق النفس المجردة بالقوى الحسية المحصورة بالصور
الادراكية الحسية لها والحاصل ان منشاء العلم ليس الا الحصول
للمجرد والحضور عنده واقتضاء نسبة الفاعلية لها اتم من اقتضاء النسبة
القابلية وتعلق المدبر لها بخلاف مثال السواد فانما هو القيام بالموصوف

اما منشاء الفتح الحقيقي

وبحصول له

لا مطلق الحصول سواء ترتبط بتقاول اللام او بعرض الاتصاف العالمية فانه
لبيان الحصول المخصوص الحلولي الجدولي ما هو شامل له وللحصول الحصول
عنه وقاصر لتحقيق المقصود انه لما كان عالم الاول تعين بذاته عين انه كذا لم يكن
عليه تم بمعلول لا يعين معلول لا ثم لنا انه قال في شرح الاشارات بعد ان زيف
كلام صاحبها وتمهيد ما نقل عنه في الحاشية السابقة علمت ان
الاول لما قال انه من غير تغاير بين ذاته وبين عقله لذاته في الوجود الا
في اعتبار المعتبرين على ما مر وحكمت بان عقله لذاته علة لعقله لمعلوله
الاول فاذا حكمت بكون العلتين اعني ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا في
الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين ايضا اعني المعلول الاول و
عقل الاول له شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير وكما حكمت بكون التغاير
في العلتين اعتباريا محضا فاحكم بكونه في المعلولين كذلك فاذن وجود
المعلول الاول هو نفس تعقل الاول اياه من غير احتياج الى صورة مستانفة
تحل ذات الاول تعالى عن ذلك ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس
بمعلول لانها لحصول صور فيها ولا موجود الا وهو معلول للاول
الواجب وكان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما عليه الوجود
حاصلة فيها كان الاول الواجب تعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور
غيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور وكذا الوجود على ما هو عليه
فاذن لا يعزب عنه مثقال ذرة من غير لزوم محال من المحالات المذكورة
وهذا اصل ان حققته وبسطته انكشف لك كيفية احاطته تعالى

بجميع

جميع الاشياء الكلية والجزئية انتهى وذو الفضل الله يؤتيه من يشاء
انتهى واعلم ان العلم معاني ثلثة احدها الانتزاعي الاضافي المصدري والثاني الذي
اشتق منه عليم ويعلم وعالم والثالث ما ينكشف به الشيء وهو العلم الحقيقي
المعتبر بالحاضر بالذات عند المدرك او غير الغائب عنه او غير المحتجب
كذلك والثالث لما يعتد به على استحضار المنكشف بالذات وبعد تذكر
هذه الابحاث المذكورة اندفع جميع الشكوك المشهورة التي اعتبرها
ان صيغة العالم مشتق من العلم فوجب ان يكون العلم قائما بالعالم
فلا يصح كونه عين العالم وكونه عين المعلوم المباين للعالم كما مر وانه
بان يقال ان صيغة العالم انما يشتق من العلم الانتزاعي المصدري والعلم الذي
يصح ان يكون عين العالم او عين المعلوم بالذات انما هو العلم الحقيقي
ان جعل صيغة العالم ماخوذة من العلم الحقيقي كان اشتقاقه جعليا
وهو بمعنى ما ينسب اليه العلم الحقيقي سواء كان عين العلم او غيره
ارتبط بها العلم نظير ذلك ما قيل في صيغة الموجود الماخوذ من الوجود
الحقيقي وثانيها ان الحكم المذكور الذي هو مختار المتن يقتضي ان يكون
الصادر الاول غير مسبوق بالعلم فيحتاج الى ان يقال العقول من حيث هو علم
متقدم عليه وسبب له من حيث هو معلول في الخارج وفيه تكلف مع
انه لا يخلو من ان يقال ان وجوده في الخارج وان كان عين العلم بالذات لكنه
يغايره بالاعتبار فهو من حيث انه عالم متقدم عليه وسبب له ومن حيث
كونه موجودا في الخارج واندفاعه بان يقال ان الصادر الاول انما كان
موجودا اولا

مسبوقا بالعلم الاجمالي المذكور الذي هو علم بجميع المعلولات والتفصيلية هذا
العلم الذي هو بعينه علم تفصيلي بالنسبة الى الصادر الاول واجمالي
بالنسبة الى الجميع بالآخر فالعلم نسبة الكل اليه كنسبة المقتضى لخصوصية
شيء الى الشيء الذي يميزه كنسبة الصورة الادراكية المخصوصة للشيء
المختص بها اليه واما الثاني فلما مر فان مناسب الشفاء فيه واعلم ان
المعنى المعقول قد يؤخذ من الشيء الموجود وقد يكون الصورة المعقولة
غير ماخوذة عن الموجود بل بالعكس كانا نعقل صورة بنائية نخترعها
ثم يكون تلك الصورة المعقولة محركة لاعضائنا الى ان توجدها فلا يكون
وجدت فعقلناها ولكن عقلناها فوجدت ونسبة الكل الى العقل
الاول الواجب الوجود كنسبة ابنائنا الى الصورة البنائية سواء هذا
فاعلم ان الطالب المنكر على الشاهد الحاضر ومن الحق يندفع
السؤال الثالث الذي هو ان العلم الاجمالي الذي نسبته الى جميع المعلولات
على السواء لا يصح ان يكون منشأ لصدور خصوص الصادر الاول وايضا
الكيف يصح ان يكون اسرا واحدا عالما بالامور الغير المتناهية وانه
بان يبقى ذلك الجواب في العلم الاجمالي وحاصلها ان القوم قد صرحوا بان
العلم الفعلي هو اجمال المنكشف بذاته وكلام الشيخ يدل على ان الموجود
المنكشف بذاته هو العلم وانتفاء الذهني لا يعلم الجزئيات المتغيرة سواء
كانت مادية او غير مادية موجودات حقيقية او صور ادراكية حسية
او معقولة لاجراء الدليل المذكور في كل منها بل هذا الدليل يجري في

المتغيرات سواء كانت جزئية او صورا ادراكية كلية ... ظهر السؤال الثاني
زوال الى العلم بان يعلمه الآن بل البحث في الدلالة الآن المقدم او في تغير الامن
لا بان يعلم انه ليحقق الدلالة على الاطلاق لا المطلقة لا الباقي الوقتية ولا بان يعلم انه
ليحقق العارض الذي يتعرف في الدلالة لا بان يكون في العارض كالسابق
الذي كان في الدلالة على الحيثية لا بكون بقاء العلم والعلم الابدال موجبا
للجهل لا يختص الزوال المذكور في الواجب الوجود كما لا يختص الدليل المذكور
لا بغير العلم المتغيرات على الواجب لان هذا العلم لا يستلزم الزوال المذكور
لعدم البقاء المذكور كما لا يخفى نحو الجواب فظاهر لاجراء الدليل المذكور
وتقرير الدليل عليه بطلان الجواب المذكور سواء بقي الا الوجه عندنا جزئيا
في الحقل الحضوري جزء خارج حضر عند نا فالعلم بالجزئي الواحد الموجود المتغير
ومما اورد الجبالي ... في المتغير هو علم المتغيرات من حيث هي متغيرة لا
التغير المتعلق به الحكم على التغير التغير بصرف العلم الا ... لان
العلم عندنا هذا اما بالشيء من حيث هو الامر ... الحقيقي الذي هو كان
المتعلق العلم كما مر ان المناسب ان العلم عندنا نفس المعلوم فالتغير فيه ليس
الا التغير في المعلومات لا يلزم منه التغير في ذات العاقل بل التغير
في الحضور الذهني الذي هو الا بالعلم وهو امر اضافي اعتباري وهذا التغير جائز
بالنسبة الى الواجب الوجود كتغير الاضافات واليه اشار الملا بقوله وتغير
الاضافات ممكن ... قال الحكماء على ... وجهل ولا كلام ...
وما يلزم منه ... بل التغير ... التحقيق ... لا ...

قال الفاضل صاحب الشفا فيه انه لا يجوز ان يكون واجب الوجود تعالى عاقلا للمتغيرات
مع تغيرها من حيث هي متغيرة عقلا زمانيا متشخصا بل على نحو آخر نبينه فانه لا يجوز
ان يكون تارة يعقل عقلا زمانيا انها معدومة وتارة انها موجودة غير معدومة
ويكون لكل واحد من الامرين صورة عقلية على حدة ولا واحدة من الصورتين يبقى
مع الثانية فيكون واجب الوجود متغير الذات ثم قال الفاسدات اذا عقلت
بالماهية المجردة وبما يتبعها مما لا يتشخص لم تعقل بما هي فاسدة وان ادركت بما هي
مقارنة لمادة وعوارض مادة ووقت وتشخص لم تكن معقولة بل محسوسة او متخيلة
ونحن قد بينا في كتب اخرى ان كل صورة محسوسة وكل صورة خيالية فانما تدرك
من حيث هي محسوسة او متخيلة بآلة متجزئة وكما ان اثبات كثير من الافاعيل للواجب الوجود
نقص له كذلك اثبات كثير من التعقلات بل واجب الوجود انما يعقل كل شيء على
نحو كلي ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصي فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات و
لا في الارض وهذا من العجائب التي يحوج تصورها الى لطف قريحة انتهى واقول يعلم
من كلامه المذكور ان الموجودات الخارجية الفاسدة لا ينكشف عند واجب
الوجود الا بالصور الكلية الموجودة قبل ايجادها ولا ينكشف عنده باعتبار
وجودها العيني الذي هو متغير باعتباره ونفي هذا الانكشاف بكونه صريح
انما نشأ من غطاء على البصيرة ولهذا حكم الغزالي وغيره بكفر القائل بذلك
النفي فان واجب الوجود تعالى مبدأ لوجود الموجودات الكائنة الفاسدة
سواء كانت كلية او جزئية فيصير عنده منكشفة اذ لا مانع من الانكشاف
الصفات واجب الوجود تعالى بل انه كل موجود عيني وكل صورة حسية كانت او

عقلية عند ذاته بما هي موجودين ولا يحتاج في ادراكه تعالى الى آلة والعجب كل
العجب ان هذا القائل صرح بان واجب الوجود تعالى مبدأ لكل موجود وبان لا يعزب
عنه شيء شخصي ومع ذلك حكم بان المحسوس الموجود في الخارج غير حاضر عنده تعالى
باعتبار الوجود العيني تعالى عن ذلك علوا كبيرا بل لا يعزب عنه شيء من الجزئيات
والكليات لا باعتبار الوجود العيني ولا باعتبار الوجود الظلي قال الله تعالى
وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة في الارض ولا في السماء ولا اصغر من ذلك ولا
اكبر الا في كتاب مبين فان قوله تعالى وما يعزب عن ربك اشارة الى عدم الخفاء
لذاته على الذات باعتبار الوجود العيني وقوله تعالى ولا اصغر من ذلك ولا اكبر
الا في كتاب مبين اشارة الى الحضور باعتبار الوجود العلمي المتقدم باعتبار
الوجود العيني لان جميع المتغيرات والمحسوسات حاضرة بذواتها عنده تعالى في
الوجود فيعلم اوقات كونها موجودة في الاعيان والتغير في حضورها انما
يكون تغيرا في النسبة والاضافة لا في الذات ولا محذور فيه كما اشار اليه
المص بقوله وتغير الاضافات ممكن ومما يتعلق بهذا المبحث ان جماعة
من متعصبي الفلاسفة اتفقوا وقالوا انما يلزم تكفيرهم في ذلك لو قالوا
بعدم العلم بمعلوماته تعالى عن ذلك علوا كبيرا كما فهمه المتاخرون من
كلامهم ومنشأ ذلك انهم حسبوا ان تصور الماهية انما يمنع فرض الشركة
بواسطة امر مخصص ينضم اليها وهو المسمى التشخص والادراك ذلك
الامر المخصص المدرك كليا واذا ادرك مع قيد الماهية النوعية به صار
المدرك جزئيا ولهذا حسبوا ان يكون علمه تعالى بالجزئيات على الوجه الكلي

على الايجاد العيني

مبني على عدم علمه تعالى بهذا الشخص فكذا هذا الحسبان عند هؤلاء الحكماء مبني على
حصول صورة الجزئيات المادية في المجردات فنسبوا اليهم انهم ينفون علمه تعالى
بالاشخاص المادية وذلك تصريح وقول افتح تحاشى عنه من له ادنى مسكة من العقل
وتحقيق مذهبهم ان مناط الكلية والجزئية نحو الادراك لا التفاوت في
المدرك فهم يثبتون علمه تعالى بجميع الامور الممكنة الموجودة بحيث لا يشذ عنه
شيء من الاشياء ولا يعزب عن علمه تعالى مثقال ذرة في الارض ولا في السماء ولكن
علمه تعالى بها على وجه كلي لا يمنع فرض الشركة فكلما ندركه نحن بطريق الاحساس
كالتخيل فانه تعالى يدركه بطريق التعقل وكان كثير من الفضلاء حققه ثم نقض
ان كان في المسموع نعم الا كذلك الادراك التخيلي مثلا النفس في حقه تعالى فهم
لا ينفون علمه تعالى بشيء من الاشياء بل ينفون عنه تعالى التخيل والاحساس مع اثبات
ادراكه تعالى لجميع الموجودات والمتقلبات والمتبدلات في الاشخاص المادية
مبنية كلية حتى لا يمكن ادراكها بطريق التعقل [illegible]
الفقد تكفيرهم سواء [illegible]
اقول [illegible]
معنى ذلك [illegible]
عند احدهما [illegible]
الاحساس كالتخيل وكلما [illegible]
بطريق التعقل وههنا ثلاثة احتمالات احدها ان يكون المعلوم بالذات
لذلك العالمين واحدا [illegible] الانكشاف الحضوري ولا شبهة

عليه الاحتمال الثاني ان هذا المعلوم بالذات كان ما نعا من فرض الشركة فيه عند
كان ما نعا عند الآخر فيمنعه فكان [illegible] وثانيهما ان يكون المعلوم
بالعرض لهما واحدا ويكون المعلوم بالذات لاحدهما ما نعا عن فرض الشركة فيه
والآخر غير مانع عنه وهذا الاحتمال مع ما فيه لا يدخل في التأويل المذكور
كالاحتمال الثالث ان يكون الشخص المذكور هو المعلوم بالذات لاحدهما والمعلوم
بالعرض للآخر وهو [illegible] وان كان في النظر ظهر بطلان احد الشقين
وصار الحكم الثاني في حكم الاحتمال الثاني في البطلان وفيه الجملة لا احتمال ان
علوم الممكنات المتغيرات التي هي معلومات بذواتها والحوادث المتغيرة
ان كانت معلومتين بذاتيهما الواجب الوجود بالذات لزم التغير في علمه تعالى
المتعلق بها في الشهود العيني والفلاسفة يتحاشون عنه وان لم يكونا معلومين
له تعالى الا بالعرض اي بالعلم المقدم على الايجاد لزم ان يعزب عنه شيء باعتبار
العيني [illegible] وهو الذي يتعلق به تكفيرهم وايضا ذلك بناء في
[illegible] مستلزم لانكشاف معلوما عنده
فهذا هو [illegible] تكفيرهم في ذلك [illegible]
لم يعلم ما له نعم [illegible] العلم المقدم على الايجادات الحقيقية
نورد عليهم ان كلام المتأخرين في التكفير [illegible] العلم الذي هو مع الايجاد
وهو الحضوري الزماني [illegible] الايجادات وان كان في العلم الذي
هو مع الايجادات فكون الشخص بذاته [illegible] الاشخاص المادية [illegible]
خروجه عن متعلقات هذا العلم الذي هو عبارة عن الحضور بل الحاضر [illegible]

ذلك المنقوض على نفي تحققه لا يمكن ان يكون ايجاده مسبوقا بالعلم المطابق
العالم على اعتقادهم واذا تقرر هذا ظهر حال قولهم فنسبوا اليهم انهم
ينفون علمه تعالى بالاشخاص المادية فانهم ان ارادوا به ان العلم السابق
على الايجاد فلم ينسبوا اليه نفيهم وان ارادوا به العلم الذي هو الحضور
الشهودي الزماني فالقول بانهم نسبوا اليهم نفيه وبذلك يتعلق كفرهم
اظهر حال قولهم يثبتون علمه تعالى بجميع الامور الممكنة الموجودة له
فانه ان اريد به العلم الذي هو الحضور الزماني الذي هو باعتبار الوجود
العيني فلم يخف على احد ممن له تامل في كلامهم انهم لم يثبتوه وبيان ذلك
لكنهم وان ظهر حال قولهم فكل ما يدرك لا بطريق الاحساس كالتخيل فهو
مدرك لهم بطريق التعقل واما ما يدرك بالتعقل ما هو اصطلاح الفلاسفة
على ما يعلم من كلام بعضهم حيث قال المعلوم المجرد سواء كان مادته
مقارنة غير مؤثرة يسمى معقولا والمعلوم بما هو بالاغير يسمى محسوسا
ورد عليه ان الكلام ليس فيه ان اريد به ادراك المحسوس والمتخيل
لا بجاسة المدرك بل الحضور بالصورة الحسية الخيالية كما هو حاضر عند
النفوس الناطقة ورد عليه ان هذا هو الذي نفاه الفلاسفة لكونه
مستلزما للتغير ويتعلق به الله النفي كفرهم وايضا ظهر حال قولهم بل
ينفون عنه التخيل والاحساس مع اثبات ادراكه لجميع المحسوسات والمتخيلات
فانها ان اريد باثبات ادراك المحسوسات والمتخيلات ادراكهما باعتبار الحضور
العيني ورد عليه انهم لم يثبتوا ذلك كما يعلم من التامل فيما نقل عن صاحب الشفا

وفيما

وفيما قاله في الاشارات وهو قوله فالواجب الوجود يجب ان لا يكون علمه بالجزئيات
علما زمانيا حتى يدخل فيه الآن والماضي والمستقبل فيعرض لصفة ذاته ان تتغير
بل يجب ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالي على الزمان والدهر
قوله مثل العقول المذكور فيهما وفي ذلك الكسوف الجزئي لا يكون عند العاقل
الاول الحافظة بانه وقع او يقع [illegible] وان كان معقولا على النحو الاول لان
هذا ادراك اخر جزئي يحدث مع حدوث المدرك ويزول مع زواله وهذا
القول كفر صريح تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا ولهذا وما نظيره حكم
الغزالي بكفر قائليه وان اريد باثبات ادراكهما باعتبار صورتهما الظلية
لا باعتبار حضور ذاتهما بالوجود العيني ورد عليه ما ورد على اختيار
الشق الاول [illegible] ظهر ان قولهم لا يثبتون في الاشخاص المادية ما يدل
[illegible] كلية حتى يمكن ادراكه بطريق التعقل فان هذا الكلام سواء
كان مطابقا للواقع او لا لا دخل له فيما حكم الغزالي وغيره بكفر قائله كما
واما قولهم في تحقيق مذهبهم ان مناط الكلية والجزئية نحو الادراك
لا التفاوت في المدرك فقد تبين حاله في الحواشي السابقة في
مبحث التشخص ومما يتعلق بهذا المبحث ما قال المحقق في شرح رسالة [illegible]
في تحقيق العلم من الحكماء الناظرين قالوا انه تعالى عالم بالجزئيات على الوجه
الكلي لا على الوجه الجزئي فقيل لهم لا يمكن ان تنكروا وجود الجزئيات على
الوجوه الجزئية المتغيرة وكل موجود فهو في سلسلة الحاجة ينتهي الى
الباري تعالى الذي هو مبدأه وعلته الاولى وعندكم ان العلم التام بالعلة

يستلزم العلم بجميع لوازمها وان علم الباري تعالى بها اتم العلوم فالتزموا
بعلمه تعالى بالجزئيات على الوجه الجزئي المتغيرة وبين ان نفوا ذلك لاجل
المقدمات المذكورة اذ من الممتنع ان يستثنى من الاحكام العقلية الكلية
العقلية بعض جزئياتها الداخلة فيها كما يستثنى من الاحكام النقلية
لتعارض الادلة السمعية ثم كرر تحقيقا فقال الادراك المدرك المتعلق بزمان
او مكان فانما يكون الادراك بآلة جسمانية كالحواس الظاهرة
والباطنة فانه يدرك المتغيرات الحاضرة في زمانه ويحكم بوجودها
ما يكون موجودا في ذلك الزمان ويحكم بعدم ما لا يكون
او يكون ليس الآن ويدرك المتغيرات التي يمكن ان يشير اليها ويحكم عليها
بانها في اي جهة منه وعلى اي مسافة واين [illegible] المدرك الذي
لا يكون كذلك فهو يكون ادراكه تاما فانه يكون محيطا بالكل عالما بان اي حادث
يوجد في اي زمان من الازمنة وكم يكون بينه وبين الحادث الذي قبله
او بعده ولا يحكم بالعدم على شيء من ذلك بل بدل ما يحكم المدرك الاولي
الماضي ليس موجودا في الحال يحكم بان كل موجود في زمان معين لا يكون
موجودا في غير ذلك الزمان من الازمنة التي تكون قبله وبعده ويكون
عالما بان كل شخص في اي جزء يوجد من المكان واي نسبة يكون بينه وبين
ما عداه مما يقع في جميع جهاته وكم الابعاد بينهما على الوجه المطابق
للحكم ولا يحكم على شيء بانه موجود الآن او معدوم او موجود هناك او معدوم
او حاضر او غائب لانه ليس بزماني ولا مكاني بل نسبة جميع الامكنة اليه

فلا يختص بالآن او بهذا المكان وذلك المكان والحضور والغيبة [illegible] وان
هذا الجسم قدام او خلف او تحت او فوق [illegible] وجوده في زمان معين ومكان
معين وعلمه بجميع الموجودات اتم العلوم واكملها وهذا هو العلم
بالجزئيات على الوجه الكلي انتهى اقول لعل هذا الاصطلاح اشار بقوله في
هذا الكتاب فالله تعالى يعلم جميع الجزئيات على وجه كلي او يعلم جميع الجزئيات
بالكلية بحيث لا يعزب عن علمه شيء منه ثم قال في شرح الرسالة بعد ما ذكر
واما العلم بالجزئيات على الوجه الجزئي المذكور فهو انما يتعلق بذلك اذا كان
حسيا بآلة جسمانية في اي وقت معين ومكان معين فكمال الباري تعالى يقتضي
ان يعلم المذوقات والمشمومات والملموسات لا بآلة ذائقة وشامة او
لامسة لانه منزه عن ان يكون له حواس جسمانية ولا يلزم [illegible] بل [illegible]
وكذا في العلم بالجزئيات المتغيرة على الوجه المدرك بالآلات الجسمانية عنده
لا يلزم في تنزيهه عما ذكره ولا يوجب ذلك تغيرا في ذاته الوحدانية ولا صفاته
الذاتية انما يوجب التغير في معلوماته [illegible] والاضافات التي بينه
وبينها فقط انتهى واقول كلام هذا المحقق حق واثبته صحيح [illegible] الى آخره
لا شبهة فيه ولا يرد عليه ما اورده [illegible] منظور فيه اما اولا
فلان فيه اعترافا بان بعض معلومات كالجزئيات المتغيرة على وجه تدرك
بالآلات الجسمانية وكالمحسوسات [illegible] غير معلوم [illegible] ذلك مع ان القاعدة
المذكورة تقتضي معلومية كل ما هو معلول له وهذا بالحقيقة تسليم الالزام
واما ثانيا فلان ما ادعاه من ان المدرك لا بآلة جسمانية غير زماني ونسبة

جميع الازمنة اليه نسبة واحدة ظاهر الفساد لان نسبة الزمانيات الى
المبدأ في الوجود سواء كانت منطبقة او غير منطبقة لا انطباق ظرف
الامكنة لاجسام في زمان لا يعرض لها التغير زمانية ولا شك ان المجرد المذكور
لا يا الله جل جلاله مع انه بري عن التغير يصدق عليه انه مع الزمان في الوجود
ولا خفاء ان نسبة جميع الازمنة اليه ليست على السواء لاختلاف نسبة
الشيء الى الزمان يكون على جهتين احديهما اختلاف ذلك الشيء كالحادث
اليوم فانه فيه يكون بمعية في الوجود لا في الماضي لعدمه ولا في المستقبل لانتفائه وثانيهما باختلاف
الزمان كالفلك فانه اليوم يكون بمعية في الوجود دون الغد لعدم مجيئه ولا
اختلاف في نسبة المجرد المذكور الى اجزاء الزمان من هذا القبيل فانه اليوم
في الحال يكون معه في الوجود لا في الماضي ولا في المستقبل لعدمهما الا لعدمه
وفي الزمان الماضي لا في الحال والمستقبل لعدمهما او لما ناظرا
قوله لا يحكم بالعدم على شيء من ذلك لعدمه وكذا قوله لا يحكم على شيء بانه موجود
الآن او معدوم اذ قد عرفت ان نسبة جميع اجزاء الزمان يختلف اختلاف
اجزائه ولا يجوز ان يحكم بعدم ما هو معدوم في الحال مع علمه بانه كان
في الماضي ويكون في المستقبل كما انا نحكم بان شيئا موجود الآن حين
كوننا مع هذا الآن في الوجود وان اخر فان الاشارة الى الآن الحسية
حقيقة انما هو بريء عن الماسة لا يجوز ان يشير اليه واما قوله لا يحكم على
بانه موجود هناك او معدوم فان اراد بلفظ هناك الاشارة الى مكان
قريب من مكان المجرد المذكور فمسلم لانه ليس له مكان فلا يكون مكان قريب

من

من مكان المجرد المذكور بل ليس له مكان قريب من مكاننا وان اراد الاشارة الى
مكان قريب من مكاننا فلا يجوز ان يحكم المجرد بل الذهن المكان لما اشارة
عقلية ولما قلنا لا يرد عليه شيء من ذلك لا نظر الا ان الجميع ممنوع اما الدافع
النظر الاول فلانه لم يبحث في كلام هذا المحقق اعتراف بان بعض معلوماته تعالى غير
معلوم له فان الجزئيات المتغيرة له تعالى بالاطلاع الحضوري لا بالصور
فقط ولا بالالات الجسمانية بان يكون محتاجة اليها على انحاء احتياجنا اليها
واما الحضور والغيبة فهما معلومتان لا معتبر النسبة الى الممكنات و
اما بالنسبة اليه تعالى فلا يتصوران اذ المراد بالحضور حضور امر من شانه
الغيبة او المراد منه الحضور في مكان المتكلم او في زمانه كما يعلم من قوله
لانه ليس بزماني ولا مكاني واما الدافع النظر الثاني فلان المراد من قوله
نسبة جميع الامكنة اليه نسبة واحدة انه تعالى غير مختص باحد الازمنة
والامكنة بل هو محيط على الجميع ولا يعزب عنه مثقال ذرة يوجد في احد الازمنة
والامكنة بل جميع الموجودات في الازمنة والامكنة حاضرة بذاتها
عنده تعالى في وقته ومكانه والتغير انما يكون في المعلومات والعلوم التي
هي عينها او في الحضورات التي هي النسبة وبينها كما يدل عليه قوله
تعالى انما يوجب التغير في معلوماته ومعلولاته والاضافات التي بينه
وبينها والمعلم ان التغير في الحضورات انما هو باعتبار اختصاص كل حضور
بزمان معين او مكان معين وان كل منهما تغير باعتبار انهما واقعة في الازمنة
والامكنة كل في زمانه ومكانه فاعلم ذلك واما الدافع النظر الثالث فلان المراد

من قوله لا يحكم بالعدم على شيء من قوله انه لا يحكم بالعدم المطلق او
بالعدم في الحال مع ان مخصوص بالمتكلم من قوله لا يحكم على شيء بانه
موجود في الآن او معدوم انه لا يحكم على شيء بانه موجود في آن وجوده او
معدوم فيه والمقصود انه تعالى منزه عن ان يقال بعض الازمنة ماض و
بعضها مستقبل وبعضها حال بالنسبة الى ذاته وجوده واما قول المحشي
واما قوله لا يحكم على شيء بانه موجود هناك الى اخره فقد صرح بان بين المراد الشق
الاول من الترديد لا الحصر وفيه اذ قوله لكنا انه لا يحكم على شيء بانه موجود
هناك الى اخره لا يخل بالمقصود فلا تخفى هذا المحقق فتامل وما كلام
الفلاسفة فان مرادهم بالقول بان الواجب الوجود يعلم الجزئيات
بوجه كلي لا جزئي انه تعالى يعلم الجزئيات بالكلية اي جميعها بحيث لا يعزب عنه
تعالى شيء منها لا انه تعالى يعلم بعضها ويفوت عنه بعض اخر كما هو شان
الممكن وهذا معنى صحيح في نفسه لكن في تاويل كلام الفلاسفة سيما المتاخرين
بعضهم توجيه لا يخفى عند الرجوع الى كلامهم ومن المتاخرين من
تكلف في تاويل كلامهم المذكور ان مرادهم انه تعالى يعلم الجزئيات
بوجه يشابه الكلي في ان لا يتغير العلم بها وهو ما اختاره الشارح في توجيه
كلام المتوقف لفعال الحكماء ولا يخفى ما فيه ويمكن ان يرجع قول هذا
البعض الى تحقيق المحشي كما لا يخفى   علمه تعالى ليس علما زمانيا اقول
لا شبهة في ان علمه تعالى بالجزئيات باعتبار وجودها العيني وهو عبارة
عن حضورها بل الحاضر باعتبار ذلك الوجود زماني واقع في الزمان

فان

فان الحوادث لما كانت مختصة بازمنة معينة كان حضورها باعتبار
الوجود العيني مختصا بتلك الازمنة المعينة ولا يخفى اما ان يكون ذلك
الحوادث عينها باعتبار الوجود العيني علما بها او حضورها باعتبار
ذلك الوجود علما بها وعلى التقديرين كان العلم باعتبار الوجود العيني
زمانيا اي واقعا في الزمان نعم العلم المتقدم على الايجاد ليس زمانيا ولا متغير

بزمان ام قد عرفت ان علمه تعالى الحادث المتعلق بالحادث باعتبار
وجوده العيني مخصوص بالزمان فيتصور باعتباره وباعتبار الصفات
الاعتبارية الحادثة المخصوصة بالازمنة كالايجادات وفعلية الكلام
وارسال الرسل ونحوها حال وماض ومستقبل كما وقع في القرآن المجيد
اذ الحال معناه زمان حكمك هذا الذي يناسب ما ذهب الاشعري
ولو اريد بمطلق الحكم الحادث او المطلق فلا يدل على ما هو المطلوب

ان اريد به الحكم القديم

من قوله لا يحكم بالعدم على شيء في الحال انه تعالى لا يحكم بالعدم المطلق او
بالعدم في الحال اعني زمان مخصوص بالمتكلم ومن قوله لا يحكم على شيء بانه
موجود في الآن او معدوم انه لا يحكم على شيء بانه موجود في آن وجوده او
معدوم فيه والمقصود ان الله تعالى منزه عن ان يقال بعض الازمنة ماض و
بعضها مستقبل وبعضها حال بالنسبة الى ذاته ووجوده واما قول المعترض
واما قوله لا يحكم على شيء بانه موجود هناك الى اخره فلا يصان بين المراد الشيء
الاول من الثاني بدلا لا مع وفيه اذ قوله لكنا ايه لا يحكم على شيء بانه موجود
هناك الى اخره لا يخل بالمقصود خلاصة تحقيق هذا المحقق هنا وبل كلام
الفلاسفة ان مرادهم بالقول بان الواجب [illegible]
لا شبهة في ان علمه تعالى بالجزئيات باعتبار وجودها العيني وهو عبارة
عن حضورها بالحاضر باعتبار ذلك الوجود زماني او واقع في الزمان

فان

فان الحوادث لما كانت مختصة بازمنة معينة كان حضورها باعتبار
الوجود العيني مختصا بتلك الازمنة المعينة ولا يخ اما ان يكون تلك
الحوادث بعينها باعتبار الوجود العيني غائبها او حضورها باعتبار
ذلك الوجود غائبها وعلى التقديرين كان العلم باعتبار الوجود العيني
زمانيا اي واقعا في الزمان نعم العلم المتقدم على الايجاد لا يتغير ولا تغير
فيه لانه وهو اما اجمالي هو عين ذات واجب الوجود ولا يخفى ان الجزئيات
باعتبار هذا العلم معلومة تعالى على الوجه الكلي قطعا فقيل انها معلومة
على الوجه الكلي باعتبار هذا العلم فهو انما يصح باحد من هذين التاويلين
الذين ذكرهما في عبارة المتن وبعض الفضلاء واما تفصيلي فلا حاجة فيه
الى احد من هذين التاويلين فان الجزئيات قبل الايجاد الخارجي انما يعلم
على الوجه الكلي فان كل شخص من الاشخاص قبل الايجاد يكون معلوما
بوجه كلي منحصر في شخص وفي وقت الايجاد يكون معلوما بانه على
وجه يكون مانعا من وقوع الشركة فيه واما علمه تعالى فلا ا
بزمان ا ه فقد عرفت ان علمه تعالى الحادث المتعلق بالحادث باعتبار
وجوده العيني مخصوص بالزمان فيتصور باعتباره وباعتبار الصفات
الاعتبارية الحادثة المخصوصة بالازمنة كالايجادات وغيرها الكلام
وارسال الرسل ونحوها حال وماض ومستقبل كما وقع في القرآن المجيد
اذ الحال معناه زمان حكمي هذا المبحث مناسب لما ذهب اليه الاشعري
وان اريد به مطلق الحكم الحادث او المطلق فلا بد على ما هو المط و

ان اريد به الكلام القديم

الصواب ان في الحال زمان فيه وجودي وتكوي والماضي زمان قبل زمان
وجودي وتكوي والمستقبل زمان بعد زمان وجودي وتكوي فمن كان
علمه ازليا اريد بهذا العلم العلم الذي هو عين ذات الواجب الوجود
تعالى فلا حاجة الى ما التطويل في بيان ان الجزئيات من حيث هي جزئية
معلومة باعتبار هذا العلم وان اريد به العلم الزائد على الذات او يناسب
لا مذهب البعض الذين قالوا بالعلم القديم الزائد على الذات ولا يناسب
مذهب المتكلمين فالله سبحانه وتعالى عالم بجميع الحوادث الجزئية
لا تشتبه ولا يخفى عليه شيء بهذا العلم ولكن لم يحصل بعض ذلك العلم الحادث
الحادث وهو الذي يعبر عنه الاشعري بتعلق العلم القديم ولكن
الانكشاف الحادث حين الايجاد العيني لو يتصف الزمان
مقيسا اليه لا اختلاف في ان الزمان لم يتصف بالمضي ومقابليها
مقيسا الى ذات الواجب الوجود وصفاته الحقيقية واما الاتصاف
باعتبار الافعال الحادثة والصفات الاعتبارية الحادثة فهو متحقق في شبهة
كما دل كتابه العزيز فالموجودات في الازل الى الابد معلومة له تعالى
هذا انما يصح في العلم المقدم على الايجاد العيني لا في العلم بذوات الحوادث
باعتبار وجودها العيني فانه في هذا العلم يتحقق كان ويكون وسيكون
بل هي حاضرة عنده تعالى لما كان كل منها حاضرا في وقته ولا يكون
حاضرا في الوقت المقدم عليه ولا في الوقت المتاخر عنه كان علمه تعالى
بذوات الجزئيات الخاصة باعتبار الوجود العيني واحكامها الواقعة

في انفسها من حيث دخول الزمان فيها بحيث اوصافها الثلاثة فوق قوله مثل
هذا العلم يكون ثابتا مستمرا لا يتغير اصلا كالعلم بالكليات بحيث الخفاء
نعم كون الواجب الوجود بحيث يحضر عنده جميع الجزئيات الخاصة كل في
وقته لا يتغير فيه لكن هذا الحضور عين العلم الحضوري الذي هو عبارة عن
الحاضر الحادث في وقت وجوده العيني وان كان مستلزما للعلم السابق
الفلاسفة يقتضي عدم الحضور الحادث الزماني فهذا التاويل لا يناسب
مقتضى عباراتهم قال بعض الفضلاء هذا معنى قوله انه تعالى
يعلم الجزئيات على وجه كلي فيعرف ان هذا التاويل غير مرضي
عند المتكلمين او صفة حقيقية ذات اضافة هذا انما يناسب مذهب
الاشعري من بعده والمناسب لمذهب المتكلمين ايضا واما اذا
كان عبارة عن الحاضر بالذات عند العالم الحضوري فلا حاجة له الى
الاجتماع وخلاصة ما حصل من الاجابات المذكورة ان علم الواجب
الاجمالي الذي هو عين الذات يتعلق بجميع خصوصيات الجزئيات و
احكامها كالعلم بجميع الصور الكلية ولا دخل للزمان فيه ولا تغير فيه
اصلا لا يخفى واما العلم التفصيلي الذي بعده وهو عين الموجودات العينية
عند المتكلمين ويعبر عنه عند البعض بتعلق العلم القديم وعند البعض بالرؤية
العينية فهو انما يكون على الزمان وفيه تغير ما بحيث لا يوجب نقصا
فان ذلك التغير غير مخل في العلم بالذات بل انما يكون في العلوم من حيث انها
معلومات فالتغير بالحقيقة في الذات انما هو في المعلومات او في العلوم

الحادث بالعرض بتبعية المعلومات فهذا التغير من لوازم عدم التغير
في العلم الفعلي وهذا غريب وليعلم ذلك ولولا غاية الاطناب لبينا
الاصحاب حيث بحث العلم على الوجه الشافي لكن ما ذكرنا عند التامل
هو الكافي والجواب المرضي ان العلم تابع للاول من كون العلم اما
وغير علة وغير مفيد للوجوب بان يكون الحادث واجبا لو اسند الوجود
الى امر اخر وكيف لا وقد قال الباري على وجه ولا يريد من غاية ونفوذ العلة
المخصوصة لا يدل على نفي العلة فطلبنا ولو سلم ان يعلم كون العلم
علة الحادث ومفيد الوجوب كما لا يخفى وهذا على الاطلاق لا يصح على
مذهب المتكلم لان افعال الخلق عندهم معلومة لعلم الواجب الوجود تعالى
بالقضاء والقدر [illegible] الجواب [illegible] المذكور شرط الجواز
اجتماع الوجوب بالغير والامكان في ذاته اذ لا تنافي بينهما انما التنافي
بين الوجوب بالذات والامكان بالذات والتفصيل ان يقال الحادث اما
فعل العبد او لا و وجوب القسم الثاني ظاهر اذ نشأ من علم الواجب بالمصلحة
ووجوب القسم الاول انما نشأ من الاسباب التي من جملتها اختيار
الفاعل ولهذا قال المحقق في شرح رسالة العلم الذي نظر الى الاسباب
الاول وعلم انها لا تبقى في الفاعل لانها [illegible] يحكم بالجبر وهو غير
مطلق لان السبب القريب للفعل هو قدرته وارادته والذي نظر الى
السبب القريب يظن الاختيار والتفويض وهو ايضا ليس بصحيح مطلقا لان الفعل
لا يحصل الا باسباب كلها مقدورة ومرادة له والحق ما قال بعضهم لا جبر [illegible]

ولكنه امر بين امرين ويوافق ذلك ما قال بعض [illegible] فان قيل هل لنا قدرة على الفعل
ام لا قلنا ان لنا قدرة على الفعل بالقياس الى الاحاد واما بالقياس الى الكل فليس
لنا قدرة الا على الفعل ورائي على ما علم الواجب حدوثه وصدوره منا ومنهم
لاسنادها الى اختيارنا اياه والى هذا اشار بقوله ويمكن اجتماع الوجوب
والامكان باعتبارين فقال جمهور المتكلمين انها صفة اه قال المحقق
في شرح رسالة العلم المستند في اثبات حيوته ان العقلاء قصدوا
وصفه تعالى بالطرف الاشرف من طرفي النقيض فلما وصفوه بالعلم والقدرة
وجدوا ان كل ما لا حيوة له ممتنع الاتصاف بهما وصفوه تعالى بالحيوة
لاسيما وهو اشرف من الموت الذي هو ضدها ونعم ما قال الامام من
اهل بيت النبوة عليه وعليهم السلام هل تسمى عالما وقادرا الا لانه وهب
العلم للعلماء والقدرة للقادرين وكل ما ميزتموه باوهامكم في ادق معانيه
مخلوق مصنوع مثلكم مردود اليكم والباري تعالى واهب الحيوة ومقدر الموت
ولعل النمل الصغار تتوهم ان لله تعالى زبانيتين فانهما كمالها وتتصور
ان عدمهما نقصان لمن لا يكون له هكذا حال العقلاء فيما يصفون الله تعالى
فيما احسب والى الله المفزع انتهى هذا كلام حق يليق بالقول من قال
بزيادة الصفات الحقيقية على الذات واما على قول من قال صفاته الحقيقية
عين ذاته فقال بعضهم الحي هو الدراك الفعال وهذان الوصفان له تعالى
بذاته ومعنى قولي بذاته اي [illegible] بمجرد ذاته تعالى حيوته فان وجوده تعالى هو كونه
بحيث يصدر عنه افعال الحيوة وتوضيح ذلك ان الحي هو ان يكون الشيء بحيث يصلح

الفعل والادراك وذلك على وجهين احدهما ان يكون وجوده هو حيوته والثاني
ان يكون الشئ معنى قائما زائدا على حقيقته كحيوة الانسان فانه ما لم ينضم الى الجسم
النفس لم يوصف ذلك الجسم بانه حي ولو كان وجود الجسم هو حيوته
لكان كل جسم حيا وقد عرفت ان ذاته تعالى عين حيوته فان ذاته هو كونه بحيث
يصدر عنه افعال الحيوة التي اقول قد مر ان الوجود الحقيقي ما يكون الشئ
باعتباره موجودا فواجب الوجود لما كان باعتبار ذاته موجودا كان وجوده
الحقيقي عين ذاته وكذلك الحيوة الحقيقية فانها ما يكون الشئ باعتبا
حيا ولما كان ذات واجب الوجود باعتبار ذاته حيا كان الحيوة عين ذاته
وكذا حال باقي الصفات الحقيقية من العلم والارادة وغيرهما فانها عين ذاته
فلا تغاير بينهما الا بالاعتبار كما لا يخفى وما قيل في توجيه كون صفاته
عين ذاته ان الصفة ههنا بمعنى ما يصح الحمل كالعالم والقادر والمريد وهو
ذاته تعالى لصحة الحمل مواطاة يرد عليه ان هذه العبارات انما يعد من
الاسماء لا من الصفات مع ان صحة الحمل مواطاة مشترك بين الواجب
وغيره وله معنى اخر وهو ان يقال الحيوة في الحيوان صفة يقتضي الحس
والحركة الارادية وليتنبه على الداعي واعلم ان الداعي عند المص هو
عين الذات فحاصل الدليل ان الارادة التي هي امر يرجح احد طرفي المقدور
على الاخر ليست زائدة على الذات والا لزم التسلسل في الارادات كما التزمه بعض
مشايخ المعتزلة او تعدد القدماء كما التزمه بعض المتكلمين وكلاهما
محال فان قيل اذا كانت الارادة المرجحة لاحد طرفي المقدور عين الذات

لم يكن القدرة عين الذات اذ المعتبر فيها تعلقها بالطرفين على السواء
قلت الذات باعتبار الذات بدون اعتبار كونه علما بالنفع و
النظام الاعلى هو القدرة وباعتبار انه علم بالنظام الاعلى هو الارادة
المرجحة قال الشارح في شرح رسالة العلم بعد ان قال صحة الصدور
واللاصدور هو المسمى بالقدرة وهي لا يكفي في الصدور لامتناع ترجيح
احد الجانبين على الاخر والمرجح انما هو القصد الذي يسمى بالارادة و
بالداعي وعند القدرة والارادة يجب الصدور وعند فقد احدهما
او كليهما يمتنع الصدور فان قلنا اذا كان فاعلية الفاعل للفعل
وعلمه بذلك نفس ذات الفاعل لم يكن صدوره منفكا عن الفعل
فلم يكن قادرا على ذلك الفعل اذا اعتبر في القدرة ان يكون تعلقها
بالطرفين سواء قلنا الملازمة ممنوعة فان صدور ذلك الفعل عنه
بواسطة انه يستعد لصدوره عنه دون مقابله لانه اكمل من
مقابله لا بواسطة ان ذات الفاعل لا يستدعي خصوصية ذلك
الفعل حتى لو كان مقابله اكمل لصدر عنه ويكون فاعليته على
بدل الصحيح انه فتامل انتهى اقول خلاصة كلام المص ان الارادة
متعلقة في الازل بوجود الفعل فيما لا يزال من الاوقات المفروضة
فيكون الارادة والتعلق ازليين موجبين لوجود الفعل في وقت معين
فيما لا يزال دون الازل ضرورة فان القدرة مؤثرة على وفق الارادة و
يكون مرجح تعلق الارادة بوجود الفعل في ذلك الوقت هو كونه

وجودهما العيني ولم يجي فيهما سائر اخواتهما بالمعنى المذكور في الصرائح

رسالة العلم ولما كان السمع والبصر الطف الحواس واشدها مناسبة

للعقل عبر بهما عن العلم ولاجل ان وصفوا الباري تع بالسميع والبصير دون

الشام والذائق واللامس وعنوا بهما العلم بالمسموعات والمبصرات يعني

لما ثبت بالشرع انه تع متصف بالادراك ثبت انه تع عالم بجميع المحسوسات

وغيرها بل انه كما في بذاته عالما بالمسموعات والمبصرات وسائر اخواتهما

بالوجه الذي يدرك بها الحواس فيكون مدركا لجميع المحسوسات بذاته بدون

الاحتياج الى الآلات لان العقل يدل على استحالة الآلات يعني ان

الشرع دل على كون الواجب تعالى سميعا وبصيرا وهذا التخصيص لا يناسب

عموم عبارة المتن بل المناسب ان يقال يعني ان السمع يدل على انه متصف

بادراك جميع المحسوسات وهو نوع من العلم المطلق والعقل دل على

استحالة الآلات فدل انه تع بذاته سميع بمعنى انه عالم بالمسموعات

باعتبار الوجود العيني وبصير بمعنى انه عالم بالمبصرات وكذا عالم

بجميع المذوقات والمشمومات والمدركات اللمسية وهذه

الجملة لا تفيد. اقول لما كان معنى الحوفية تع هو الادراك الفعال كان

لا محالة سميعا بصيرا بمعنى انه تع مدرك لجميع المسموعات والمبصرات

وحاصل هذا الدليل ان كمال الحيوة لا سيما كونها مع كمال التجرد يقتضي

ادراك المسموعات والمبصرات بل ادراك المحسوسات والاختفاء في تحقق كمال الحيوة

مع كمال التجرد فيه تع وبهذا ثبت انه تع سميع بصير مدرك بالمعنى

ضرورة انه تع بذاته يدرك جميع المحسوسات

وبعد كان اللامس

اصلح فانحصر ما قال الحكماء في نظام العالم وهذا هو بعينه ما قاله الغزالي في

جواب الخيام حيث سال عنه عن تخصيص ايجاد العالم في وقت الذي

اوجد وليس قبله زمان بعد ما سال الغزالي عن تخصيص مقدار الفلك

الاعلى وتخصيصا مناطق الافلاك وتخصيصا مقادير حركاتها واجاب

بان ذلك الامور مقتضيات النظام الاعلى فقال الغزالي وجود العالم

في الآن الذي اوجد فيه هو ايضا من مقتضيات النظام الاعلى

الاشاعرة الى الفرق الخوف الذي الاشاعرة ان الارادة قديمة

وتعلقها حادث والاحاجة الى مرجح فهذا التعلق فان ترجح الفاعل

المختار ما قبل المرجح اما الى الترجح بلا مرجح وما يقال من انه يلزم الترجح

بلا مرجح الترجح بلا مرجح مندفع بالتخصيص وان كان حادثا اي كانت

الارادة حادثة للزم الى اخرى حادث نقول يلزم التسلسل لزم التسلسل او تعدد

القدماء على كل حال . اقول فاعرف ان الذات هو عين الذات عند

المتكلمين فمقصود من قولهم ان الارادة غير زائدة على الذات انها ليست عين

الذات ولا الزائدة الامرين المذكورين فكلام الشارح ههنا في غاية

السقوط والتفاوت على التصافه بالادراك اقول مراد المقاصد

هذه العبارة المنقولة متصف شرعا بالادراك او ادراك المسموعات

والمبصرات وسائر اخواتها وهو نحو من العلم متعلقه الذي هو

المدرك باعتبار الوجود العيني غاية ما في الباب انه جاء في عبارة

الشريعة السميع والبصير بمعنى العالم بالمسموعات والمبصرات لكنه

المذكور فان قيل فعلى هذا يدل العقل ايضا على كونه تعالى مدركا وسميعا وبصيرا بالمعنى المذكور قلت في استعمال الفاظ الادراك والسمع والبصر في صفاته تعالى انما يجوز بالسمع كما مر واما اثبات معانيها المذكورة فيكون بالعقل ايضا قال السيد السند قدس سره لا شك ان السماع والابصار نوعان مخصوصان من العلم بالمعنى الاعم وان تخصيصهما انما هو باختلاف متعلقيهما او بجهتين مخصوصتين بهما وان السمع والبصر ما يتصف به الشيء بالسماع والابصار ولما ثبت ان البارى تعالى عالم بجميع الاشياء من جميع الوجوه بذاته فلا محالة يكون عالما بالمسموعات والمبصرات بالوجه الذي يدركهما الحواس بل نقول انه هذان النوعان من العلم بلا اضافة لم يقم دليل عقلي ولا سمعي على ان هذين النحوين من العلم يجب ان يكونا بالحواس واذا كان له تعالى هذان النوعان من العلم اللذان هما السماع والابصار يكون بمنزلة السميع والبصير فعلى هذا يصدق عليه السميع والبصير بالحقيقة بلا تكلف ولا يلزم تعدد القدماء لان السمع وكذا البصر كالعلم نفس الذات باعتبار هذا كلامه وهو بعينه تحقيق المتن في جميع ادراك المحسوسات على ما مر الاشارة اليه ولا غبار عليه على ما قرره المصنف من ان الجزئيات على الوجه الذي هو مانع من فرض الشركة موجودة في الخارج اما على الوجه الذي قرره السيد المذكور من دفع الشركة انما نشأ من نحو الادراك الحسي فكلامه المذكور غير صحيح ولهذا لم يسلك ما يدل على استحالة النقص لا خفاء في ان صفة الوجوب الذاتي يستلزم

الواجب

لاستحالة النقص ولا آفة على وجوده ولا حاجة الى التمسك بالاجماع في اثبات استحالة هذين الامرين على الواجب تعالى وذهب الشيخ ابو الحسن واتباعه الى ان السمع نفس العلم بالمسموع والبصر نفس العلم بالمبصر ويكون خلافهم في كونهما زائدين على الذات فانهما عندهم نفس الذات فالذات من حيث هو مدرك المبصر بذاته هو البصر ومن حيث هو مدرك المسموع هو السميع فما قيل من انه لا يظهر وجه ارجاع هذين الوصفين مع خصوصهما الى العلم دون سائر الصفات مع ان ظواهر النصوص مشعرة بالمغايرة الذاتية ولا يحتاج الى الا ما هو في خصا فان البارى تعالى يدرك المسموعات والمبصرات على الوجه الجزئي بذاته بناء على ما ذهب اليه جمهور المتكلمين من انه تعالى يدرك الجزئيات بالوجه الجزئي فالباعث على تخصيص هذين الادراكين بالرجوع الى العلم بل الظاهر انهما صفتان زائدتان على العلم بخلاف ادراك سائر المحسوسات فانه يرجع الى العلم اذ لم يرد السمع باثبات صفة اخرى كالذائق والشام واللامس فحكم برجوعها الى العلم وليت شعري ما الباعث للشيخ الاشعري على ذلك مع ان شيمته وطريقته المحافظة على ظواهر النصوص لا يخفى ما فيه فانه اذا كان ادراك المحسوسات التي هي غير المبصرات والمسموعات راجعا الى العلم كما قرره هذا القائل كان ذلك كافيا في كون ادراكيهما راجعا الى العلم كما لا يخفى فذلك هو وجه ارجاع الابصار والسماع الى العلم المخصوص فان مجرد اطلاق لفظي السميع والبصير

أما السمع والبصر

عارف منه صحف وكتب الحكمة البرهانية فان قد استبان ان المختلط احد المتناهين الاقوى وحرق كلامنهما
عن موضعه فعلم مرة

٦٠

في الشرع على الباري تعالى لا يكون في الحكم بانهما صفتان مغايرتان للعلم
بجملاخطة ان الابصار والسماع فينا ليسا ادراكين متعلقين بالمبصرات و
المسموعات بالنحو المخصوص بل يعلمان استعمالهما في الباري تعالى بحسب الشرع
ليس الا بمعنى ادراك المبصرات والمسموعات على النحو الجزئي فانه لا يمكن ارجاعه
الى العلم وذهب سائر المتكلمين الى استدلوا على مطلوبهم بانا اذا علمنا
شيئا كاللون مثلا علما تاما ثم رأيناه فانا نجد بين الحالين فرقا ضروريا
ونعلم بالضرورة ان الحالة الثانية تشتمل على امر زائد مع حصول العلم في الاولى
الرابع هو الابصار وضعفه ظ لان ذلك الفرق لا يمنع كونه علما مغايرا
لسائر العلوم فان في كل فرد من افراد العلوم زيادة خصوصية ليس
في غيره واما ما قيل من هذا الاستدلال انما يدل على تمكن العلم بالجزئي الادراك
الحسي طريقا اخر غير الحس فلينتقض اذ يمكن ادراك الجزئيات من حيث
خصوصياتها بطريق الاطلاع الحضوري بدون الحس كما ترى ابنه
فليس هذا الاستدلال الا فاسد والجواب ان كلامنا في صفة اقول
هذا الابصار سبب ... والاولى ان يقال كلامنا في ان ثبوت صفتين
متعلقتين بهما ... كالعلم والقدرة وعمومية قدرته تعالى ان
قدرته تعالى عامة شاملة لجميع الممكنات ومن جملتها القاء الكلام
الدال على المعنى المراد الى الغير لا علاقة بخصوص قدرته بدل على الكلام
وقوة القائه وهو معنى التكلم الثابت بالشرع فثبت الكلام بكلا معنييه
احدهما التكلم وثانيهما ما به التكلم نحو تكلمت كلاما بكلام صدق قوله

بيان قول بعض الحكماء ان العلة القديمة يجب ان [illegible] السؤال والجواب [illegible] المحقق [illegible]
وذلك لان [illegible] الحوادث الزمانية [illegible] الاول ان كل حادث زماني ما هو حادث زماني اي
مسبوق بكونه الحادث في زمانه بلا كونه الواقع في الزمان المتقبل [illegible] تخلف [illegible] الزماني عن علته التامة
الزمانية [illegible] المتخلف والمتخلف عنه زمان او آن [illegible] موجودة [illegible]
مجتمعة في الوجود معا [illegible] ان العلة التامة لوجود الحادث في وقت حدوثه ان كانت [illegible]
لزم التخلف المذكور وان كانت [illegible] بالزمان [illegible] حادثا معه في آن حدوثه
فيكون الكلام [illegible] ذلك الحادث [illegible] حادث معه في ذلك
الآن بعينه [illegible] الى لا نهاية [illegible] حدوث الحادث امور [illegible] معا فان كانت [illegible]

موجودات لزم التسلسل المستحيل في ذلك الآن وان كانت [illegible] حادثة معا في ذلك الآن [illegible]
ذلك الآن موجودات [illegible] الى لا نهاية [illegible] معا [illegible] في ذلك الآن [illegible] قبل
ذلك الآن [illegible] منها موجودات و[illegible] منها معدومات [illegible]
منها اما الموجودات واما المعدومات [illegible] لزوم التسلسل المستحيل [illegible] حدوث الحادث [illegible]
بالضرورة [illegible] ان كل حادث زماني ما هو حادث الوجود في حاق الواقع [illegible] حصول كونه الحادث [illegible] الواقع
يكون بارتفاع لا كونه [illegible] الواقع [illegible] وحصول الكون بارتفاع اللاكون [illegible] الواقع هو المعبر عنه
بالحدوث [illegible] لحدوث الكائن في الدهر [illegible] ارتباط [illegible] الحادثة
في الدهر معا [illegible] تخلف الجميع عن علته التامة الغير الزمانية [illegible] حاق متن الواقع لا محل
بحسب المتخلف والمتخلف عنه [illegible] ولا طرف [illegible] في الخارج ولا في الوهم [illegible] تخلف عنه [illegible]
عن عالم الزمان والمكان [illegible] الهيولى وعوارضها [illegible] مجموع الحوادث [illegible]
المعلولات [illegible] في الدهر معا [illegible] عن علته التامة المتقدمة عن [illegible] الزمان والمكان بالتقدم [illegible]
كما يلزم تخلف كل حادث زماني بما هو حادث زماني عن علته التامة الزمانية تخلفا زمانيا [illegible]
فكذلك يلزم تخلف مجموع الحوادث الزمانية [illegible] عن علته التامة الغير الزمانية
تخلفا دهريا [illegible] المتخلفين [illegible] العقلاء [illegible]
والحكماء [illegible] يلزم التخلف الزماني [illegible] العلة التامة الزمانية [illegible] التسلسل المستحيل لو لم [illegible]
على حدوث الحوادث [illegible] والتجدد والحدوث والزوال [illegible] فلا حدوث في الزمان
لولا الحركة [illegible] اللانهاية [illegible] اللانهاية [illegible]
الحوادث [illegible] الموجود [illegible]
الكائن [illegible] الفاعل لوجود الحادث [illegible] الدهر [illegible] ذات
طبائع [illegible] الدهر [illegible] جوهرة [illegible]
والافاضة [illegible] ذات العلم [illegible] مرتبة [illegible] الوجود في [illegible]
المرتبة [illegible] المقاصين [illegible] الشفا [illegible] التحصيل [illegible]

احدهما ان كلامه متعلق بالمعنى وقد عرفت ان للكلام معنيين فعلى المعنى
الاول انما صح القياس الاول لا الثاني لكذب الصغرى فان الكلام الحقيقي
ذات الواجب عند المحققين فيكون قديما بلا تعدد القدماء وعلى
المعنى الثاني انما صح القياس الثاني لا القياس الاول لكذب الصغرى
فاضطروا الى القدح في احد القياسين ولا حاجة الى القدح
فيه بل يمكن ان يجعل الكلام في القياس الاول على معنى التكلم وفي الثاني
على معنى ما به التكلم كما عرفته والحق ان التنافي بين ذينك القياسين
انما نشأ من اشتراك اللفظ وجعل الكلام المذكور فيهما بمعنى واحد
توهم جريان حكم المعنى الاخر فيه فالحنابلة قبل العلم لم يجوزوا
معنى القديم وحسبوا ان نسبة الحدوث الى كلامه تعالى اهانة او يكون
امتناعهم من اطلاق الحادث على المصحف وتوابعه لاجل الادب
حدوث الكلام بمعنى التكلم القائم بذاته تعالى وقيل لما كلفوا بان يقولوا ان
كلامه تعالى مخلوق ولفظ المخلوق مشترك له معنى اخر هو انه مفترى
لم يجوزوا اطلاق هذا اللفظ عليه لئلا يذهب من لا وقوف له
على ان مرادهم منه الحدوث الى انهم اعترفوا بكون هذا المؤلف
مفتري وقالوا انه غير مخلوق اي غير مفترى حتى الجلد والغلاف
ابهم انهم قالوا بقدمه واقول مراد الشارح ان قول الحنابلة يحتمل اعتبار
التاويل ولا منع للتاويل باحد التاويلات المذكورة او بالتاويل من
ان مرادهم بقدم الكلام قدم علم الباري تعالى ولهذا قالوا بقدم الجلد

بهذا يبين ان يكون بعض الشر اهون فالمراد بالشر الاهون مخالفة الدليل اعني قولهم الحادث قايم بذاته تعم فان هذا القول مخالف للدليل على امتناع قيام الحوادث بذاته تعم وبالشر الغير الاهون مخالفة الضرورة اعني قولهم المنتظم قديم فان هذا القول بديهي البطلان فانه تم مخالف للبديهة فتركوا هذا الكونه اشنع فقالوا المنتظم حادث وارتكبوا الاول وقالوا ان هذا الحادث قايم بذاته تعم ٥

والغلاف فان العلم قديم ابه والاولى الاعراض لنا وبل ان يجاري اكثر المذا الباطلة والغرض لهوانما انما هو التعصب المبري عنه اهل الحق حتى قال بعضهم اكون شاهدا على جهالهم ما نقل عنهم ان الجسم الذي كتب فيه القران صار قديما بعد ما كان حادثا وهذا هو البا لاحدا لنا وبانتا المذكورة بعد صدور هذا الحكم المذكور عنه له اد فسكه والكرامية وافقوا الحنابلة في ان كلامه تعم حروف واصوات هذا موافق لما في شرح المواقف ومخالف لما في شرح المقاصد فان صاحب المقاصد قال فيما رايت الكرامية ان بعض الشر اهون من بعض وان مخالفة الضرورة اشنع من مخالفة الدليل فقالوا ان المنتظم الحادث قايم بذاته تعم وان المنتظم قول الله تعم لا كلامه فان كلامه هو قدرته على التكلم وهو قديم وقوله حادث لا محدث فان كل ما له مبدا ان كان قايما بالذات فهو حادث بالقدرة وان كان مباينا للذات فهو محدث وتحقيق علينا ان الكلام بمعنى القدرة على التكلم انما هو معنى التكلم القديم ومعنى كونه تعم متكلما انه يخلق الكلام اي خلق الكلام على قصد الافهام من عنده تعم واعلام الغير فاندفع ما قيل من انه يجوز الخلق لا يلزم التكلم كما لا يلزم من خلق كلام زيد عند تكلمه على ما هو مذهب الاشعري تكلمه تعم ولا اخفاء عليك ان التكلم على هذا التعريف ليس من الصفات الحقيقية ويكون حادثا فهو على تقدير كونه من الصفات الحقيقية يعرف بانه امر هو مصدر لا يكون من الموجودة في الخارج

تاليف الكلمات او القدرة على التاليف وخلقه وهو نفس ذات الواجب تعم عند المحققين فانه تعم قادر بذاته على تاليف الكلمات قوله لكنهم قد جوا في صغرى القياس الاول هذا اذا حمل الكلام المذكور في على معنى التكلم اذ على تقدير هذا الحمل ينصرف القدح الى كبرى القياس الاول هذا ان اريد بالتكلم ما هو من الصفات الغير الحقيقية اي ايجاد الكلام بالفعل ويندفع القدح عنه ان اريد بالتكلم ما هو من الصفات الحقيقية والاشاعرة قالوا كلامه تعم ليس من جنس الاصوات اقول قد عرفت ان الكلام معنيين احدهما التكلم وثانيهما ما به التكلم فان ارادوا بقولهم كلامه تعم ليس من جنس الاصوات ان تكلمه تعم ليس من جنس الاصوات والحروف فيرد عليهم ان التكلم مطلقا ليس من جنس الاصوات والحروف وانه لا معنى لقولهم وهو مدلول الكلام اللفظي المركب من الحروف الآن يصرف عن ظاهره وكخفاء فانه يصح على هذا التقدير الحكم بانه معنى قايم بذاته وانه قديم ان اريد بالتكلم المعنى الانتزاعي الذي هو القدرة على تاليف الكلمات وان ارادوا بالكلام المذكور ما به التكلم فلم يصح قولهم انه هو معنى قايم بذاته تعم الا على القول بان الموجودات في الشهود العلمي قايمة بذاته تعم كما ذهب اليه بعض الحكماء فان ما به التكلم ليس قايما بالمتكلم الا في الشهود العلمي ويرد ايضا عليهم ان الكلام بهذا المعنى متعدد باعتبار تعدد الالفاظ الدالة فلا يصح قولهم ان كلامه تعم واحد عندنا واما انقسامه الى

يعني انهم نقلوا قول الاشعري والغرض منه دفع المنافاة التي تراءى بين الحكم بالوحدة وبين القول بان الامر والنهي والخبر والاستفهام والنداء من اقسام الكلام ٥

قوله لما كان الكتابة تصوير اللفظ المكتوب اي صور الاصفهاني كون
الكتابة عبارة عن تصوير اللفظ مستلزم لكون المكتوب عبارة عن
المصور والحاصل ان العادة جارية بان يقال ان الالفاظ مكتوبة مع
ان الواقع هذا القول ان الصور الدالة عليها مكتوبة ومقتضى
هذه العادة يقال ان الكتابة تصوير اللفظ والا فالحقيقة ان الكتابة
تصوير الصور الدالة على الالفاظ لا تصوير الالفاظ ولا يخفى ان حال
نظير الكتابة كالنقش لذات الفرس وجوابها انه لا فرق
قيل في هذا الجواب نظر اما اولا فلان المعتزلة اقاموا الادلة
على ان القران هو الالفاظ المسموعة المؤلفة من الحروف وحكموا
بان ذلك من ضروريات دين نبينا محمد وهو من البين ان القياسين
المتقاربين المذكورين جاريان فيه والاشاعرة ما قدحوا في دليلهم
ولم ينكروا الضرورة المذكورة بل سلموا ان القرآن بهذا المعنى هو
المتعارف عند الجمهور وذكروا في معرض الجواب ان القران معنى اخر
لا يجري فيه القياسان المذكوران وذلك لا يجدي نفعا لظهور ان
الاشكال في القران بهذا المعنى لا يندفع عنه الاشكال بان للقران
معنى اخر لا يجري فيه القياسان المذكوران كما لا يخفى واما ثانيا فلان
مدلول الكلام اللفظي مسمى الاسامي والعبارات وهي ليست صورا
ذهنية كما ذهب اليه الحكماء لان المتكلمين ينكرون الوجود الذهني
فهو من اعيان الموجودات كالسماء والارض ومن البين ان بعض الاعيان

الى الامر والنهي والخبر والاستفهام والنداء فانما هو بحسب التعلق فان
هذا الحكم انما يصح في الكلام بمعنى التكلم لا بمعنى ما به التكلم الا ان
يراد به العلم الاجمالي الذاتي للحق والعلم الانتزاعي الاجمالي الذي
منتزع عن انه تعالى ولا يخفى ما فيه وبالجملة الحكم بان الكلام بمعنى
التكلم معنى واحد قائم بذاته تعالى وهو مبدأ اول الكلام اللفظي المركب
من الحروف بدون رجوعه الى العلم الاجمالي الذي هو غير زائد
على انه تعالى لا وجه له معقول لتبينه ومع ذلك الرجوع لا يصح الحكم بقيامه
بذاته تعالى نعم لو قالوا بالعلم الاجمالي الواحد الزائد على ذاته تعالى يصح
الرجوع المذكور مع ان نزاع المعتزلة معهم في الازلي بادلته وتلك
الزيادة لا يصح الا في العلم الانتزاعي الزائد في العقل وقد صرحوا
في صغرى القياس الثاني وليعلم انهم لو صرحوا في صغرى هذا
القياس اذا الحذو الكلام الذي هو موضوعها بمعنى الكلام
اللفظي والحاصل انه ان جعل الكلام المذكور في الدليلين بمعنى الكلام
النفسي صرحوا في صغرى القياس الاول وان جعل بمعنى مختلفا
في القياسين على النحو المذكور لم يقدحوا لان الكتابة تصوير
اللفظ قيل عليه انه لا يلزم من كون الكتابة تصوير اللفظ حرفه
هجائه ان يكون المكتوب لفظا فان نقش الفرس على الجدار مثلا
تصوير الفرس بالنقش ومن البين ان المنقوش ليس فرسا بل نقشه
المشعر به فكذا المكتوب صورة اللفظ المشعر به لا نفسه اقول الاخفاء

في

جواهر قايمة بذواتها وبعضها اعراض قايمة بالجواهر ولا يظهر لقيامها
بذاته تعـ ولا لقيامها بغيره وجه وجيه اقول هذا الجواب لا يلتبس
عن جريان القياسين المتعارضين في كلامه تعـ بل جواب عن قول من
ان معنى القران وكلام الله تعـ منحصر في الالفاظ والعبارات بالدليلين
المذكورين فان الدليلين المذكورين انما يدلان على ان القران والكلام
يطلقان على الالفاظ واما انهما لا يطلقان الا عليهما فلا يكون
مقتضى الدليلين ولا يخفى على المحال فقوله ومن البين ان القياسين
المتعارضين المذكورين جاريان فيه فان الجاري فيه الدليل
القياس الثاني كما قال الشـ فيلزم منه انهم قد حولوا صغرى القياس
الاول واما قوله وكما اثبتنا فلان مدلول الكلام اللفظي اه فهو
مندفع بان بعض المتكلمين وان انكروا الوجود الذهني لكن اثبتوا
الثبوت بدل الوجود الذهني في ثبوت الاسامي والعبارات مثلا
عندهم في الاعيان الثابتة فهي عندهم قديمة باعتبار الثبوت
قايمة بذاته تعـ على نحو قيام العلم بالاعيان الثابتة بذاته تعـ فقوله
فهو من الاعيان الموجودة كالسماء والارض ممنوع نعم يرد عليه ان
مدلول الكلام اللفظي امور متعددة فكيف يصح القول بانه صفة
واحدة ازلية متعلقة بالاشياء الامور المتعددة كما هو الصحيح
مذهبهم كما مر وسياتي فيحتاج الى رجوعه الى العلم الاجمالي الذي
هو صفة بذاته تعـ او يقال المراد بمدلول الكلام اللفظي مدلوله

الالتزام

الكلمات
الالتزام اي القوة على تاليف الكلمات حادث انه تعـ بذاته قادر على تاليف
الفاظها وح يرجع الكلام النفسي الى التكلم الحقيقي الذي هو عين
الذات ويصير النزاع لفظيا فكل احد منا يسمع كلام الله تعـ
ويدل عليه قوله تعـ وان احد من المشركين استجارك فاجره حتى
يسمع كلام الله تعـ فنحن وان سمعنا كلام الله تعـ لكن لم نسمعه
من الله تعـ بخلاف ما سمعه موسى عم فانه سمع من الله اي يكون
مبلغ الكلام الذي سمعه موسى عم هو الله هذا وجه اختصاص موسى عم
بانه كليم الله وهذا خلاصة الوجه الاخير من الوجوه الثلاثة المذكورة
ان لو يذكر فيه قولا من جهة وهو معتبر في كل من الوجهين الاخيرين
كما لا يخفى وهو انه تعـ سمع الكلام الازلي لا حاجة الى التقييد
بقوله الازلي بل لا معنى له الا باعتبار ان المسموع له نوع من الثبوت
في الازل على الوجه الاجمالي كما ذهب اليه بعض المتكلمين ان له علم ازلي
عبر ذات الواجب فيكون معنى قوله كلامه الازلي الكلام الذي
كان العلم به ازليا فيكون الازلي وصفا للكلام بحال متعلقه
المسموع ليس دال الكلام بمعنى ما به التكلم وهو ليس ازليا
الا باحد من الثاني المذكورين الجاريين في الكلام اللفظي بل في
جميع الموجودات فلا حاجة الى ذكره وهذا الجواب في الحاصل
الكلام الذي هو مسموع بالاصوات والحروف باعتبار الوجود العيني له
معنيان احدهما اللفظ الدال على المعنى المراد بالقائه باعتبار الوجود

المثال الذي حكي على نحو ما نسمع في المنام والعقلي على نحو الالهام المعقول فيهما المعنى الذي هو مقصود بالذات بالقاء اللفظ الدال عليه وهذا هو الكلام بالحقيقة عند الغزالي ونظير هذا ما قيل من ان حقيقة الحمد واظهار الصفة الكمالية سواء كان باللفظ الدال عليها او بالفعل فان اللفظ الدال عليها انما هو حمد باعتبار الدلالة عليها وخصوص اللفظ لا دخل له في كونه حمدا فعلى هذا انما يكون الكلام اللفظي عنده كلاما باعتبار انه دال على معنى هو المراد بالذات بالقاء اللفظ عليه بحيث لو امكن القاء هذا المعنى بدون القاء اللفظ يكون كلاما والقاؤه التكلم فليس خصوص اللفظ شرطا لا في الكلام ولا في التكلم فان قيل مطلق الكلام عنده مشترك لفظي بين الكلام اللفظي وبين الكلام الذي هو مسموع بلا صوت وحرف اما المعنى الثاني او مشترك معنوي بينهما او مجازي وايضا كيف يصح السماع بدون الصوت والحرف ايضا يسمع موسى الكلام الذي بلا صوت وحرف المعنى الثاني بل سماعه بالمعنى الاول ايضا لا وما الدليل على انه سمع الكلام بلا صوت وحرف قلت اما الجواب عن الاول فهو على مذاقه ان اطلاق الكلام بمعنى ما به التكلم على اللفظي وعلى الدال بلا صوت وحرف بالاشتراك المعنوي فان معناه ما ينبئ عن الواقع او ينبئ عن الطلب ونحوه سواء كان الانباء والاشعار بلا واسطة كما في الالفاظ او بواسطة كالالفاظ الدالة على المعاني المنبئة عن الواقع كالقضايا العقلية او

او المشعرة عن الطلب والنهي والتمني كالانشائيات وعلى هذا يحمل اطلاق الكلام الاطلاق بالاشتراك المعنوي على المنبئ اقسام اشارة بلا صوت وحرف ومنظومة ان معاني الالفاظ المنبئة عن الواقع او المشعرة عن الطلب بلا واسطة نحكم باستعمال الكلام فيها بالحقيقة وفي غيرها انما يكون بالمجاز لما اشتهر فيه ولهذا قال الشاعر ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا ومنهم من ذهب الى عكس ذلك كالمعتزلة فالنزاع انما وقع في اطلاق الكلام على معاني الالفاظ اما بطريق المجاز كما هو راي المعتزلة او بالحقيقة بان يكون قسيما من الكلام كما هو مختار الغزالي او بان يكون استعماله في الالفاظ بالمجاز المشهور كما هو راي بعض مشايخ حققه الشيخ الثناء الله الحكيم ولما الجواب عن الثاني فهو ان يقال المراد بالسماع ليس الا الاطلاع الحضوري على الكلام بالمعنى المذكور الذي يتعلق به التكلم الذي هو القاؤه واما الجواب عن الثالث فهو ان يقال انه يحقق موسى عليه السلام كلام الله فانهما يحققانه معا ما دام الملقي اليه متعلقا بالملقي والمثال واما اذا لم يكن الملقى اليه متعلق احدهما فانما يحقق له سماع الكلام بالمعنى الثاني وهذا هو مقام تمناه العارف واما الجواب عن الرابع فهو ان الدليل على ما ذكر انه لو يسمع ما سمعه موسى كل من له اذن سامعة على تقدير كونه قريبا منه فان قيل جاز ان يخص الكلام المسموع بالاذن ايضا بايجاده له اياه في الهواء قلت على تقدير هذا التخصص اختص السماع

بجهة مخصوصة نوقد نقل انه موسى سمع من جميع الجهات والحاصل
ان التكلم فى الانسان انما يتعلق بالالفاظ اولا وان كان المقصود الاصلى
القاء المعانى فيسمع الملقى اليه الكلام الالفاظ اولا ثم يحصل العلم
الذى للصوت قائم بالهواء واما التكلم بالنسبة الى الله تعالى فالمقصود
هو القاء المعانى بدون الالفاظ باعتبار الوجود الظلى المثالى ولسان
الملك المنزل جاز ان يحصل البيان ويلزم الاحتياج الى الالفاظ بتبعية
القاء المعانى بايجادها فى الهواء وذلك الجواز هو متعلق فى صفات تكلم
البارى تعالى وكون متعلقات تكلم الانسان غالبا على ذلك واما الالهام
الالهى فهو الذى سمى الالفاظ المتعلقة به الحديث القدسى الذى القى
فى القلب دون الالفاظ الدالة عليها كما ترى فى الاخر فقد اتضح انه يبقى
خفيف لا يعتبر بسنة لا يرى فى الموقف بيان المراد من العبارات الدالة على
الرؤية وهذا على مذهب من يجوزه لا يخفى عليك بعد الاطلاع على
ما مر ان السماع والرؤية انما هما قسمان من الاطلاع الحضورى و
لهذا يمتنع تعلقهما بغير المحسوسات لكن سماع غير الصوت قد عرفت
ان معنى السماع ليس الا حصول الاطلاع الحضورى الخاص على ما يلقى اليه
فان قيل فعلى هذا لا يكون خارقا للعادة مع ان هذا فيه معنى ما يلقى فى هذا
المقام انه انما يطرق خرق العادة قلت ما هو خرق العادة هنا ان يطلع
المخاطب على المعانى التى هى الملقاة من المتكلم بدون الاطلاع على الالفاظ
الدالة اولا ثم يطلع على الالفاظ من جهة مخصوصة فان العادة جارية

بان يطلع المخاطب على المعانى بعد الاطلاع على الالفاظ الدالة عليها فى جهة
مخصوصة وثانيها انه سمع صوتا لا اخفاء فيه انه اذا كان سماع
الصوت من جميع الجهات لم يكن الصوت متحققا فى الاعيان لان
الصوت باعتبار الوجود العينى انما يقوم بالهواء فله وضع حقيقى
لا محالة فلا يسمع الا من جهة مخصوصة فحينئذ الحاصل يرجع هذا
الجواب الاول فانهما فى البيان ان يعتبر فيه الصوت باعتبار الوجود
الظلى المثالى فان حاصل الجواب الاول ان المسموع ما لا يكون حروف
موجودة فى الاعيان ولهذا يسمع من جميع الجهات وحاصل الجواب
الثانى ان المسموع انما يسمع من جميع الجهات وهذا المسموع لا يصح
ان يكون بالصوت الموجود فى الاعيان كما لا يخفى فهذا المسموع
ان حكم عليه بانه صوت فانما يصح ان يريد بالصوت ما هو المسموع
فى المثال من الاصوات فانه انما هو صوت موجود بالوجود الظلى
المثالى فحصل الجوابين اخذ المغاير الا بالاعتبار والعبارة نعم لو حمل
الجواب الاول على ان المراد منه ان المسموع بلا صوت وحروف مطلقا
اى سواء اعتبر وجودهما العينى او المثالى كان مغايرا للجواب الثانى
وح يكون حاصل الجواب الاول ان المسموع انما هو المعانى الملقاة
بدون الالفاظ المعينة بدون وجودها المثالى وحاصل الجواب الثانى
ثم ان المسموع هو الالفاظ باعتبار وجودها المثالى وحاصل الجواب الثالث
ان المسموع هو الالفاظ الموجودة فى الاعيان بايجاده تعالى بدون

يستلزم الخلوف ولعل الشيخ حمل الجواب الأول على هذا المذكور وثانيهما
أنه يستلزم أن هذا الجواب ليس موافقا للنقل المذكور وأيضا على هذا
الجواب يلزم أن المستمع من هو وسمع من الشجرة المشهورة والطور
وليس كذلك فان الوحي على الانبياء لم يسمعه غيرهم من الحاضرين
فالحق في الجواب الأول المتضمن للجواب الثاني فان تحقق الالفاظ باعتبار
الوجود الخارجي الذي هو المختص في الفؤاد ليس شرطا للوحي في ظهور
قلب الانبياء صلوات الله عليهم [illegible]
باعتبار مجرد الاخطار العقلي وانما الكلام هو الخارج في لسان الملك
هذا الاختراع لا يخ اما ان يكون في عالم الملك او عالم المثال او عالم الملكوت
وعلى التقادير استعمال الالفاظ انما يكون على سبيل التشبيه والتجسيم
الثلاثة واقع على كلام اهل الشريعة واما الحكماء المحققون من
المتكلمين فهم القائلون بالقسمين الاخيرين في الكلام المنزل والاخير
بالصوت القائم بالهواء ضرورة ان الانزال في الملكوت في عالم المثالي المكون
المقدم على الانزال الملكي ولا يخفى عليك ان وجود الالفاظ في عالم الملكوت
انما هو بوجود ظلي عقلي كان وجودها في عالم المثال وجود ظلي مثالي وهو
الوجود الذي يسمى الاشراقيون في عالم الملك مثالا لا النفس تاليه
فاعلم ان الحاصل ان الكلام اللفظي له اربعة اعتبارات لكل اعتبار
منها حكم عليه بان له نحوا من الوجود واركان المعاني احدها اعتبار انه
قائم بالهواء وبهذا الاعتبار موجود في الاعيان وليس لاجزائه قرار في الوجود

وثانيها اعتبار تحققها في العالم اللطيف الذي يسمى بعالم المثال ويكون له
في هذا العالم حدوث بالتدريج وبقاء للجميع [illegible] واما انه يمكن ان يكون له
حدوث في هذا العالم دفعة كحدوث النقش الحادث في قطعة الشمعة
من وضع الخاتم المنقوش عليها فهو محتمل عند العقل وادعى البعض وجوه
وثالثها اعتبار اندراجها في العلم في عالم المجردات وتحققه في هذا العالم
دفعي حصل وثابت مع البقاء ورابعها اعتبار اندراجه في العلم السابق على
الممكنات وبهذا الاعتبار لا يحكم عليه بالحدوث ولا يكون مخلوقا
وكان سائر الممكنات شريكا له في هذا الاندراج فجميع ما يندرج في هذا العلم
الاجمالي الازلي هو عين الذات عند المحققين متعلقاته المنكشفة المعلومة
بهذا العلم ومن جملتها الكلام اللفظي العيني الذي له صفة وراء العلم
وهو كونه متعلق التكلم الازلي الذي هو عين الذات ومغاير بالاعتبار
للعلم والقدرة وغيرهما من سائر الصفات الحقيقية التي هي عين الذات
ولما كان عند المحققين ما وجد في الذهن موافقا لما وجد في الخارج
في الحقيقة كان الالفاظ الموجودة في الخارج موافقة في الحقيقة للالفاظ
الموجودة في الاذهان والمجردات ولذلك كان الكلام اللفظي في ذاتها
يجب لو استعمل فيها الكلام كان حقيقة وهذا هو منشأ ما اختاره محقق
الشهرستاني في تصحيح كلام الاشعري من ان الكلام النفسي عبارة عن
الالفاظ الدالة باعتبار وجودها الذهني لكن لا يصح الحكم بالقديم
الا باعتبار اندراجه في العلم القديم الذي هو عين ذات الواجب الوجود

فيكون بالحقيقة العلم به الذي هو عين ذاته قديما والانواع المعتزلة في ذلك
بل نزاعهم انما هو في كون الكلام الذي هو متعلق التكلم قديما باعتبار ذاته
لا باعتبار العلم الاجمالي الذي هو عين ذات الواجب تعالى قديما ولنعلم ان
الكلام النفسي المشهور انما هو معاني الالفاظ الموجودة في الاذهان
من حيث هي حاكية عن الامور الخارجية او مقتضية للطلب او منع
ونحو ذلك وهو انما لا يصح ان يحكم عليه بانه قديم باعتبار ذاته نعم يصح الحكم
على العلم به اي العلم الاجمالي المتقدم الذي هو غير زائد على ذات الواجب
بانه قديم فيراد بها الكلام الحقيقي الذي هو الصفة الازلية او الكلام
الحقيقي الذي هو الصفة الازلية انما هو بمعنى التكلم الحقيقي الذي هو غير
زائد على ذات الواجب فظهر انه من حكم بان الكلام النفسي قديم انما اراد به
معنى التكلم الحقيقي الذي هو امر مغاير للعلم والقدرة ونحو غير زائد على الذات
فان قلتم باعتبار انه يقتضي القاء الكلام الى الغير فالتكلم الحقيقي هو عبارة
عن انه من حيث هو يقتضي القاء الكلام المعنوي او اللفظي الى من يصح
ان يكون مخاطبا وهذا معنى غير العلم والقدرة وغيرهما من الصفات
الحقيقية بالاعتبار والحاصل انه قال الوهراني قد عرفت ان الكلام
الحقيقي الازلي انما هو بمعنى التكلم الحقيقي الذي هو عبارة عن كون الذات
بحيث يقتضي القاء الكلام اللفظي او معناه الى المخاطب او بمعنى العلم
اي العلم الاجمالي الذي هو غير زائد على انه تعالى فيكون معنى الكلام
الحقيقي الذي هو ازلي العلم فوصفه بالازلي وصف بحال متعلقه

فاعلم

واعلم ذلك فلا يخفى عليك ان المعنى الاول كاف في الاعتذار المذكور فلا حاجة
الى اعتبار معنى الثاني فيه ارتكاب تجوز في الوصف بالازلية لكن قوله على ان
اطلاق اسم المدلول الا بلائم الا المعنى الثاني والجواب ان كلامه
في اللفظ لا بنصفه وذلك لان معنى كلامه متعلق الا انما هو التكلم الحقيقي
الذي هو غير زائد على انه تعالى او العلم الاجمالي بما يتعلق به التكلم وهو ايضا
غير زائد على انه تعالى وتحقيق هذا مع القول بان الازلي قد عرفت ان
الحق ان الكلام الازلي انما هو بمعنى التكلم الحقيقي او بمعنى العلم الاجمالي
بمدلول الكلام اللفظي وبذلك يندفع التغير الذي ذكره وكذا القول
بان المتصف بالمعنى لا خفاء في ان المتصف بالمعنى ومقابله هو المعنى
الذي هو مدلول اللفظ بالحقيقة وتسمية اتصافه باحد بما يتصف
اللفظ الحادث به فيكون مدلول اللفظ الحادث حادثا لا محالة فالمدلول
الذي هو ازلي ليس الا باعتبار العلم الاجمالي الذي هو غير زائد على
ذاته تعالى فوصف المدلول بالازلي انما هو وصف بحال المتعلق فلا
وسيأتي زيادة بيان لذلك دون المعنى القديم لا شتمل فانه لا معنى
للعلم القديم غير العلم الاجمالي بمدلول الالفاظ وبها فوجب حمل كلامهم على
احد من التأويلين المذكورين ولعل مراده من مدلول الكلام اللفظي انما هو
المدلول الالتزامي الذي هو الكلام بمعنى التكلم الازلي الذي هو غير زائد
على انه تعالى فيندفع التغير المذكور عن كلامهم بلا تمحل والجواب عنه
عبد الله بن سعيد القطان بان كلامه في الازل امر ونهي هذا اصح

ان المراد بالكلام الازلي ليس الا معنى التكلم الحقيقي الذي هو غير زائد على ذاته
المتقدس والعلم الاجمالي بالكلام الذي هو ما به التكلم فان هذا الكلام
لا يصح الا باعتبار هذين المعنيين فلا هو ارادة ولا امر واحد الا
ارهنا انه انما يصح ان لو كان المراد بالكلام الازلي احد من المعنيين المذكورين
فاصل كلام الاشعري ان الواجب لذاته متكلم في الازل لا يحتاج في تكلمه
الى امر زائد على ذاته فانه من حيث يقتضي القاء الكلام الى المخاطب
تكلم ولا يحتاج الى ما به التكلم فان ذاته كاف في احضار ما به التكلم و
فانه تعالى كاف في التكلم واحضار ما به التكلم فما به التكلم له حصول وجود
باعتبار اندراجه في المعلوم بالعلم الازلي وهو غير زائد على الذات فان
الانسان المتكلم وما به التكلم هو الصورة الخيالية للالفاظ والصورة
المثالية المتعلقة بالالفاظ وفي التكلم يحتاج الى اللسان وفيما به التكلم يحتاج
الى الخيال وما في حكمه واما ذات الواجب فلا يحتاج في التكلم الى الغير
فهو بذاته متكلم فتكلمه غير زائد على ذاته ولا يحتاج ايضا الى امر زائد
على الذات في العلم بما به التكلم فنسبة ذاته تعالى الى ما به التكلم كنسبة الصور
الخيالية للالفاظ الينا فذاته تعالى من حيث هو منشأ لانكشاف الالفاظ و
معانيها سبب لان يكون للالفاظ ومعانيها نحو من الوجود الاجمالي
ووحدة باعتبار لو تاملت يرجع ذلك الوجود وتلك الوحدة الى العلم
الاجمالي بها ولذا قيل الكلام النفسي القائم بالمتكلم هو شامل للفظ و
المعنى فيكون كلام الله تعالى هو الكلام النفسي باعتبار انه ثابت في

الربوبية في كمال الغيب من الثبوت العلمي على نحو من العلم الاجمالي
وتنزيله عبارة عن تعلق الظهور به في عالم الممكنات والشهادة
وهذا ماخوذ من كلام الشهرستاني في تصحيح كلام الاشعري و
بالجملة ليس للمعتزلة نزاع في تحقق المعاني المذكورة بل نزاعهم
ليس الا في اطلاق الكلام بمعنى ما به التكلم على العلم الاجمالي
بما به التكلم بالحقيقة وهم محقون في ذلك وغاية توجيه
كلام الاشعري ان يقال لذات الواجب تعالى تكلم ازلي غير زائد
على ذاته وللتكلم الازلي ما به يتعلق ذلك التكلم في الازل وهو
الكلام الازلي ويكفي في تحقق التكلم الازلي علمه تعالى الازلي بالكلم
في العلم الازلي بما يتكلم به هو ما يتعلق به التكلم الازلي و
لا يفتقر بالكلام النفسي الا ما يتعلق به التكلم وفي هذا التوجيه
نظر فان التكلم الازلي لا يتعلق الا بما هو معلوم بالعلم الازلي و
نهاية تاويل كلامه ان يقال يتحقق في الانسان التكلم وما به التكلم
وهو الالفاظ الموجودة في الاعيان وعلمه بتلك الالفاظ وهو
الكلام النفسي فالكلام النفسي عنده ما يتعلق التكلم بمعلومه
ولهذا اطلق الكلام الازلي على العلم بالكلام اللفظي الذي هو متعلق
التكلم وهذا الاطلاق ايضا مما لا يرتضيه المعتزلة وايضا على تقدير
صحته انما يصح في العلم الذي هو عين المعلوم لا العلم الاجمالي حتى يصح الاطلاق
المذكور والغرض من هذا التطويل ان كلامه بالتاويل يحتاج الى

المذكورين فمعنى الكلام الازلي لايصح وهذا الكلام مشهور
بين الجمهور والمحققون ان ذاته تعالى بحيث يقتضي التكليف والامر
بعد ايجاد المكلفين فمن نظر الى ذاته تعالى بانه يقتضي التكليف
ان ذاته تعالى منشأ للتكليف حكم بان المعدوم مامور في الازل
بمعنى ان منشأ الامر متحقق في الازل ومن نظر الى استمرار الامر الازلي
وهو منشأ الامر الى زمان وجود المامور وانه بعد وجوده يصير
مامورا في الازل السادس ان الكلام اذا جميع هذه الادلة انما
ينتهض في الكلام اللفظي باعتبار وجوده العيني في معناه باعتبار كونه
مدلولا بالفعل وجميع الاجوبة مبنية على ان الكلام الازلي هو
التكلم الحقيقي الذي هو امر واحد غير زايد على ذاته تعالى والعالم لا
بالكلام مع اقترانه باقتضاء القاء الكلام للاعلام وهو امر واحد
غير زايد على ذاته تعالى عند المحققين فيصح اتصاف الباري تعالى
بالتكلم بمعنى الاول ان يقال بمعنى خلق الكلمات الدالة على
المعاني فيعلم ان التكلم الحادث هو خلق الكلمات المذكورة بالفعل
مع قصد الاعلام للمخاطبين وهو امر اعتباري اما التكلم القديم
فهو كون ذاته بحيث يقتضي القاء الكلام الى المخاطبين حين وجودهم
هذا هو الكلام الازلي الذي هو صفة لذاته تعالى وهذا صفة غير
العلم والقدرة والاشاعرة قالوا المتكلم من قام به القول
لفظ المتكلم انما اشتق من التكلم فمعناه بحسب اللغة انما هو من قام به

مامورا بالفعل حكم بان المعدوم ليس بمامور

التكلم فالمتكلم من قام به الكلام بمعنى التكلم لا بمعنى ما به التكلم فانه ما به التكلم
باعتبار الوجود العيني انما قام بالهواء لا بالمتكلم بل انما قام به ايجاده والقاؤه
الى المخاطب للاعلام لا من اوجد الكلام ولو في محل اخر لاختفاء في ان
ايجاد الكلام بقصد الافادة والاعلام هو التكلم ومراد من قال ان
المتكلم من اوجد الكلام ان المتكلم اوجد الكلام على قصد الافادة
والاعلام للقطع بان موجد الحركة لا يخفى ما فيه لان المتحرك
ما قام به التحرك لا ما قام به التحريك ولهذا لا يسمى موجد الحركة
في جسم اخر متحركا ولا يخفى حال نظايرها بل وان سلمنا ان موجده
لا يخفى ما فيه فان الايجاد الماخوذ في تعريف التكلم هو الالقاء على
قصد الاعلام سواء كان ايجادا حقيقيا او لا فمعنى الصوت والمذكورة
الملقى هو المتكلم فانه يقصد الاعلام بالقاء الكلام وان كان موجده
الكلام هو الله تعالى فالكلام القائم بذات الباري تعالى اذ قد عرفت
ان الكلام القائم بذاته هو معنى التكلم لا بمعنى ما به التكلم وهو
الالفاظ الدالة على المعاني ومعانيها الدالة على امور اخر بناء على التعميم
المذكور في شرح كلام الغزالي كلاهما حادث فالمعنى
الذي هو في نفسه وبه يدور في خلده لا يخفى ما فيه فان هذا المعنى
ايضا يكون حادثا فكيف يصح ان يقوم بذاته تعالى كالالفاظ وعلى هذا
يقع انكار المعتزلة في الصدر جاثما في موقعه فان اطلاق الكلام النفسي
القديم على معاني الالفاظ الحادثة غير معقول وهذا معنى قول المحقق

النفسي اي الكلام النفسي القديم وهو معنى الالفاظ غير معقول فان قيل
مراد من قال الكلام النفسي القديم ان العلم الاجمالي بالكلام قديم قلت
هذا تأويل فيه ارتكاب مجاز في مقابلة الخصم الحق بجسم [illegible]
والتعصب ولهذا قال بعض الفضلاء ان في قول المقدمة والنفساني غير معقول
حيث لم يقل في كلام النفس او النفسي ايماء لطيفا الى ان اثبات هذا
الكلام بارتكاب التمحل البعيد عن [illegible] ونصب   وقد شرحناه
في مبحث المسموعات اقول قد ذكر في قبل البحث المذكور ان معنى النفسي
الذي يدعونه انه قائم بنفس المتكلم ومغاير للعلم في صورة الاخبار
عما لا يعلمه وهو ادراك مدلول الخبر اعني حصوله في الذهن مطلقا
ولا يخفى عليك ما فيه فان هذا المعنى ليس مغايرا للعلم بمعنى الادراك
المطلق وقد استوفينا الكلام في الحاشية المتعلقة بالبحث المذكور
قال الشيخ الاشعري لما قال الكلام هو المعنى النفسي فهم الاصحاب
اقول لو كان باعث فهم الاصحاب مجرد ما ذكره امكن ان يحمل كلامه
بان مراده بالكلام الذي هو المعنى النفسي على الكلام بمعنى التكلم
اي كون الذات بحيث يقتضي افادة الكلام الى المخاطبين فيصح
كلامه بلا تأويل الى ما ذكره صاحب المواقف فلعل باعث فهم
الاصحاب ما ذكره مع ضميمة اخرى   وهو القديم عنده هذا
انما يصح ان لو كان المراد بمدلول اللفظ المدلول الالتزامي الذي هو التكلم
القائم بالمتكلم كامر واما المدلول المطابقي فلا خفاء في انه لا فرق

وبين اللفظ في كونهما حادثين فالتأويل الى العلم قال اللفظ مثلا فقد
فرعون والمدلول المطابقي سيان في الحدوث   واما العبارات
فانما يسمى كلاما مجازا لدلالتها اقول المتبادر والمشهور في تسمية
الكلام انما هو للالفاظ الدالة وهذا علامة كونه حقيقة
فيها ولذا قال المحقق في شرح رسالة العلم الاصل في الكلام انما هو
المؤلف من الحروف المسموعة الدالة بالوضع على ما قصد لانه
عليه يحصل التفاهم بين اشخاص النوع ووجوده لا يحصل الا
بعد العلم بالمعاني وبعد ترتيب اجزاء المؤلف في الذهن حتى
يمكن ان يؤلفها الكلام منها فبعض الناس كالمتقدمين يطلقون
اسم الكلام على ذلك المتقدم في الذهن وبعضهم يطلقون على ذلك
العالم والمتكلمون يصفون نفسه بالكلام لورود الشرع [illegible] لما ذكره
لما يفهم العوام الوحي فمنهم من قال انه هو العلم ومنهم من قال انه
زائد على العلم قديم غير مؤلف ولا مسموع ومنهم من قال انه زائد
محدث او قديم مؤلف غير مسموع لكن يطابق المسموع ومنهم من قال
انه مؤلف مسموع والذين يقولون مع ذلك انه قديم لا يتفكرون في
معنى قولهم انتهى اقول قد اشار بقوله الاصل في الكلام الى ان معنى
من المعاني المغايرة لهذا المعنى اذا استعمل فيه الكلام والكلم والكلمات
فاطلاقها مجازي كمعاني الالفاظ والموجودات العينية والعلم بالالفاظ
كما ورد في حق عيسى عم وكلمته القاها الى مريم وقال الله تع ما نفدت

الكلام اللطيف فقال امير المؤمنين عليه السلام هذا كلام الله الناطق وكما قيل ان بسائط الموجودات حروف ومركباتها كلمات فان قلت يمكن اثبات اللغة بالقياس كما هو المشهور فيمكن اثبات ان الكلام موضوع لما يعم الالفاظ والمعاني فان كلامية الالفاظ الموضوعة انما تكون لاجل كونها حكاية عن الواقع كما في الاخبار او مشعرا بالطلب ونحوه كما في الانشائيات وتلك الحكاية وذلك الاشعار انما يوجدان بالذات في معاني الالفاظ وبذلك يعلم ان كلامية الالفاظ الموضوعة ونحوها كلام وايضا الكلام الذي ينقسم الى الخبر والانشاء انما يكون بالحقيقة معاني الالفاظ الموضوعة فان الخبر ما يحتمل الصدق والكذب والانشاء ما يقتضي الطلب وهما يعرضان للمعاني بالذات وكذلك اقتضاء الطلب ونحوه انما هو من عوارض المعاني اذ اذا قيل في الامر بالقيام مثلا بالعربي وبلغة اخرى لا يختلف الامر بالحقيقة وان اختلف بالعبارات وهذا هو الباعث للحكماء بان الكلام بالحقيقة هو معاني الالفاظ الموضوعة قلت على كل من التقديرين المذكورين لا يصح الحكم على الكلام بانه صفة لذات الحق قديم الا بتاويله الى العلم الاجمالي كالعبارة الطائفة المشار اليها بقوله ومنهم من قال بانه هو العلم او الى العلم مع ضميمة اقتضاء الذات لالقائه الى المخاطبين كمذهب الطائفة المشار اليها بقوله ومنهم من قال انه زائد على العلم قديم غير مؤلف ولا مسموع اما من قال انه قديم مولف لكن غير مسموع وزائد على العلم

تعليم الاعلى مذهب من قال العلم التفصيلي القديم وكان معنى زيادته على العلم انه ضميمة قصد الالقاء الى المخاطبين وقوله منهم من قال انه مولف مسموع اشارة الى ما اختاره المصنف من مذهب المعتزلة وقوله والذين يقولون انه اشارة الى مذهب الحنابلة وقوله لا يتفكرون في معنى قوله اشارة الى انهم لا يفهمون معنى الحدوث والقدم فيكون الكلام النفسي عندهم امرا شاملا له لما اعترض عليه انه كيف يتصورون ان يكون الصفة القائمة بذاته تعالى الاصوات القائمة بما هو بالحقيقة حتى يصح ان يقال تلك الاصوات قائمة به تعالى من غير ترتيب في حال من الاحوال الا انه قال ان المعترض لنا في هذا المقام كلام يقتضي تمهيد مقدمة وهي ان صفة التكلم فينا عبارة عن قوة تاليف الكلام وكلامنا عبارة عن الكلمات التي هي مرتبة لنا في الخيال وبعد تمهيد هذه المقدمة اقول ان صفة التكلم القائمة بذاته تعالى صفة هي مصدر تاليف الكلمات وان كلامه تعالى هي الكلمات التي هي مؤلفة له تعالى بذاته في علمه القديم بغير واسطة وهذا الكلام خطاب متوجه الى المخاطب معقود ولنا على العالم فان كان كلامه تعالى معلوما له وليس كلامه كما ان كلامنا معلوم لنا وليس كلاما لنا وهذا الذي ذكرناه ليس ما ذهب اليه الحكماء من ان كلامه تعالى علمه وما ذهب اليه الحنابلة ومن يحذو حذوهم ومثل كلام صاحب المواقف من ان كلامه الاصوات والحروف فقط او ما يشتمل الحروف والاصوات والمعاني معا وما هو المشهور من

٨٥

الاشعري من ان كلامه ... هو المعنى لا اللفظ ... يتخيل ... على ...
ولما كان علمه تعالى واحدا محيطا بجميع المعلومات من جميع الوجوه كان كلامه
ابدا واحدا مشتملا على اقسامه من الكتب والصحف واللغات المختلفة
والاخبار والانشاآت انتهى اقول فدفع الاعتراض المذكور ان صاحب المواقف
لم يصرح بان الكلام النفسي بالمعنى المذكور صفة له تعالى يرد الاعتراض
المذكور بل انما صرح بقيام الامر الشامل للفظ والمعنى بذاته تعالى و
ما اراد به غير قيام الصور العقلية بذاته تعالى على ما ذهب اليه بعض الحكماء
بل اراد به الكلام في علمه القديم ليتناول المذهبين في العلم وانت اذا تأملت
في التحقيق الذي ذكره المعترض علمت ان كلامه يرجع الى كلام صاحب
المواقف بعينه واذا تأملت فيما علمت انهما راجعان الى مذهب من
قال ان كلامه تعالى القديم هو العلم الاجمالي بالكلام مع ضميمة التوجه
الى المخاطب المعتقد كما مر الاشارة اليه وما قال العلامة النيشابوري
في تفسيره من انه لا برهان على ان كل صوت فانه يقوم بجسم ولا على ان كل
حرف فانما يقدر عليه ذو جارحة بل العرف الدال والشاهد فقط فالكلام
القديم كالقديم نطق وسمع وابصر ولا آلة ولا جارحة كما يعلم ادراك و
علم من غير قوى وعضو ومن لم يدركه كما ينبغي لم يدرك ادراكه كما ينبغي
فلا يلومن الا نفسه فان كلامه كتاب وكتابه صواب وقوله فصل
وحكمه عدل انما يبنى على قول من قال ان اللفظ موضوع للمعنى المشترك
بين الوجود الذهني والوجود العيني فانه على هذا القول يصح ان يكون

٨٦

الحروف خالية عن الجسم وانه هو المراد الكلام القديم انما يصح اطلاق
الكلام على المعنى المتعدي وحمل على ما يتكلم به وحكم عليه بالقدم
باعتبار انه المعنى العلم القديم وليعلم ان مرجع تحقيق صاحب
المواقف والمعترض المذكور والعلامة النيشابوري من ان
تكلمه تعالى بالقرآن عبارة عن كتبه على اللوح المحفوظ راجع الى
العلم وان علمه تعالى بالاشياء على الوجه الذي هو عليه في الوجود
بمنزلة نقش الاشياء وكتبه على لوح الوجود واحد ... بيانها
يحتاج الى مقدمة وهي ان الاتصاف بالتكلم هل يمكن بدون الكلام
بمعنى ما به التكلم ام لا كما حكم به المحقق في شرح رسالة العلم في باب
المسألة الثانية عشر وهي انه تعالى بصفة بانه متكلم ازلا ام
والقائلون بقدم الكلام يحكمون بصحته وقوعه والقائلون بحدوثه
يحكمون بامتناعه انتهى فنقول اذا ثبت التكلم ما بينا ذات ... واله
اي القاء الكلام الى المخاطب بالفعل لم يوجد بدون الكلام والمخاطب
فيكون حادثا كالكلام والمخاطب فلم يصح وصفه تعالى بالتكلم بهذا
المعنى في الازل وان اريد به كونه تعالى بحيث ذا كلام يتعلق به مقدرة
القاء الكلام الى المخاطب بذلك الشئ كان تابعا للكلام اتصافه تعالى به في
الازل كما قال المحقق تحقق الكلام في الازل كان اتصافه تعالى
الازل وان كان حادثا كان الاتصاف حادثا وان اريد به قدرة القاء
الكلام الى المخاطب على تقدير وجوده مع ارادة الالقاء لم يكن اتصا

تعرية في الأزل مستلزما لنفي الكلام كان ان اراد انتفاء الكلام
والحق ان التكلم الكائن هو المعنى الاخير وهو مستلزم للعلم بالكلام
فتحقيق كلام الاشعري ان الكلام القديم الازلي الذي هو ضروري
في اتصافه تعالى بالتكلم في الازل هو العلم بالكلام النفسي بناء على انه حقيقة
في اطلاق لفظ الكلام او العلم بمعنى الكلام اللفظي بناء على انه حقيقة
فيه او العلم بما هو اعم منهما بناء على انه حقيقة فيما يعم اللفظ والمعنى
على ما مر يجب ان يحمل على العلم الاجمالي الحق ووصفه بالقدم والوحدة
كما هو مذهب الاشعري وبالجملة صحة التحقيقات الاربعة في تصحيح
مذهب الاشعري انما يكون باعتبار رجوعها الى ان الكلام القديم
هو العلم الاجمالي الذي فيه منزلة عقلية كالاجنة والملة لا يحتاج الى
التاويل في كلامه تعالى الا في عدم الاحتياج اليه فاعلم ذلك فان قيل لم
الاحتياج اليه مع ان في كون التكلم صفة كمالية ومن عبارات
في الشريعة مثل قوله تعالى بل هو قران مجيد في لوح محفوظ ومثل قوله تعالى
انا انزلناه قرانا عربيا فان تينك الايتين تدلان على ان القران الذي
هو كلام الله تعالى انزل من العلم الى العين المندرج في العلم الاجمالي
القديم هو القران الذي هو كلام الله القديم باعتبار هذا الاندراج
وهذا خلاصة التحقيقات الاربعة المذكورة فان الاختلاف بينها
انما هو في العبارة فلك الاشتراك من هذين الباعثين وهو عند المعتزلة
والملة كالاجنة فلم يمكن انقطاع الكلام في المعنى المتعلق بالكلام

في علم الكلام اقتصرنا بما مر في تنقيح هذا المرام فان علم بعد الملاك
العلام فاما بذات الله تعالى وهو مكتوب فقد عرفت ان المراد
من ذلك القيام المندرج في علم الله تعالى المتقدم على الايجاد فان
قيل يمكن ان يقال المراد بالقيام نحو قيام الصور العلمية بالذهن
كما ذهب اليه بعض الحكماء من ان الصور العلمية قائمة بذاته تعالى
بدون ان يلزم انه تعالى متصف بها وان يكون انه تعالى قلت هذا انما يصح
عند من قال بالتغاير بين ذاته تعالى وصفاته ولم يقل به الاشعري
ويمكن ان يقال ان الاشعري لم يقل بالتغاير في الصفات الكمالية
واما في غيرها فهو قائل به ومن هذا القبيل قيام الصور العلمية
التفصيلية تعالى عند من قال به والظاهر ان يكون الاشعري قائلا بذلك
القيام فان قيل هذا مناف لقول الاشعري من ان الكلام النفسي
امر واحد لا يتكثر متعلقاته كما هو المشهور قلت قد عرفت من ان
هذا الحكم انما يستقيم في الكلام بمعنى التكلم او في العلم الاجمالي
بالكلام فعلى هذا يجب حمل كلام صاحب المواقف على الاندراج
في العلم الاجمالي والجواب بعينه ما ذكرنا في قول جواب صاحب
المواقف او لعل الجواب المذكور من وجهين احدهما ان الاشتراك
اللفظي الذي ادعاه المجيب غير مقرر عند الخصم وثانيهما ان كلامه
بمعنى الكلام الذي التزمهما المجيب حادث باعتبار الوجود الخارجي
وقديم باعتبار اندراجه في علم الواجب تعالى القديم فلا وجه

للعدول عن المعنى المتعارف المشهور المسلم عند الخصم الى غيره قوله
ومن انكر كلامية ما بين دفتي المصحف مراد صاحب المواقف انه
علم من الدين ضرورة كون ما بين دفتي المصحف كلام الله تعالى حقيقة
لا المجاز فينبغي ان يحترز من تكفير المخالف وان لم يحكم بكفره
مع التاويل الذي ذكره الشارح ولعله اشار بذلك الى ما يقول الا
انه بعد التامل يعرف حقيقة ما عنى انه اشار بذلك الرد القول الى
انه يمكن دفع تلك المفاسد لكن الاولى ان يختار هذا التحقيق
لما مر الاشارة اليه … بل هو دال على ما هو صفة حقيقة …
ما قيل … فذلك امر خارج عن طور العقل او القول ان ما …
خارجا باعتبار الوجود الخارجي واما باعتبار … العقل او …
العقلي او النقلي او المثالي فليس خارجا عن … الاعتبار قبل ان
كلام الله تعالى بمعنى التكلم على اقسام ستة احدها التكلم الحقيقي
الذي هو عين ايده على انه تعالى وكونه تعالى باعتبار ذاته بحيث ينشئ …
الاوامر والنواهي وشبههما والقاء الاخبار الى المخاطبين وهو الذي
يسمى الخطاب القديم وثانيها هو التكلم الذي بينه تعالى و
بين الجد القدسي وهو القاء الواجب تعالى ما يحكم ويقصد الافهام
الاعلى وثالثها التكلم الذي هو القاء الواجب تعالى ما يحكم و
يقصد بواسطة القلم الى اللوح المحفوظ وكتابته تعالى فيهما بحكم
وتوجد ورابعها التكلم النفسي الذي هو القاء الواجب تعالى الى النفوس

المجردة الاحكام والاخبار وخامسها التكلم المثالي الذي هو القاء
الالفاظ المثالية الدالة على المعاني المقصودة الى النفوس الانسانية
في عالم المثال وسادسها التكلم الذي هو القاء الالفاظ الدالة
على المعاني المقصودة في عالم الملك وبان ايكال يكلام كلام الانبياء بمعنى
ما به التكلم وقوله ان الكذب في كلامه تعالى … وذلك لان الكلام
المصدري عنده هو بمعنى التكلم بالفعل والكلام بمعنى ما به التكلم
ليس الا الالفاظ الدالة على المعاني فالكلام بمعنى التكلم عنده
ليس الا خلق الالفاظ الدالة على المعاني وهو سبحانه لا يتصف
بالفعل القبيح وان كان مستقلا في الحسن كالكذب النافع فمدفوع
ما قيل من ان الكذب قد يكون حسنا لكونه نافعا وذلك لان
الكذب النافع لا يخرج عن كونه قبيحا وان كان بعض وجوهه حسنا ومعنى
قوله لا يفعل القبيح انه لا يجوز ان يفعله ليتوافق المدعى …
مرجع الصدق والكذب انما هو المعنى اقول القاء الكلام
اللفظي وايجاده على ثلاثة اقسام احدها ايجاده بدون قصد القاء
المعنى المقصود منه وثانيها ايجاده مع قصد القاء المعنى المقصود منه
بدون الاعتقاد المتعلق به بل مع الاعتقاد بنقيضه وثالثها
ايجاده مع الاعتقاد بمدلوله ولا يلزم من كذب الكلام اللفظي
الكذب في الكلام النفسي الذي هو الصفة القائمة بالذات
الا في الصورة الثالثة لا في الصورتين الاوليين فلا يلزم النقص في
الصفة بمجرد خلق الحروف والكلمات الدالة على المعاني الكاذبة

بحيث ينتزع عنه زيادة على الذات لكنه لا ينعقل الا في الخارج ولما
زادة على الوجود فالاشتمال الاشتمالهم على معنى زايد على الوجود بناء على
معناه الموجودية على نفث الاستمرار كلامه ابد الحق بقوله ونفى الزيادة
الزيادة على الذات كما مر او يعنى الزيادة في الخارج اي ذات الواجب
بالحقيقة السرمدية باقي با نضمام امرالية في الخارج وان ادعيتم
نفى الزيادة على الوجود الانتزاعي كان من لوجية نفى الزيادة بالذات بناء
على ما مر ولا يخفى عليك ان معنى الاخير لا يلائم حمل قوله نفى الزيادة
معطوفا على قوله السرمدية به وليس الحدوث عبارة عن الوجود بل الذي
عليه انه لعل المراد بما ان البقاء صفة للوجود بناء على انه عبارة عن
استمراره ونفس الحدوث فاقول لقائل ان يقول ان الحدوث صفة
الوجود بناء على انه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم وذهب
الاكثرون الى انه ليس صفة زايدة لا اخفاء عليك انه ان اراد بالذات
الزيادة المنفية الزيادة على الذات مطلقا اي في كل ظرف الذهن والخارج
الخفي عليه ان الدلايل المذكورة لا تدل على زيادته على عدم زيادته في
الخارج وان الدليل الاول الاكثر موافقا لما ذكره المتصرف وجوب الوجود بل
على نفى الزيادة على الذات فوجب حمل الكلام على ان المراد نفى الزيادة في
الخارج والتزام ان ذكر الدليل الاول انما يكون على سبيل التبعية لا على قصد
شرح الكتاب كالدليل الرابع ولا يخفى عليك ايضا ان كلام المقدمة الاول يوهم
زيادة السرمدية الا على ان حصر البقاء وكلام الشريعة انفيه وذكره بالله

في الاجسام وهذا خلاصة مقصد السيد المحقق ولما كان الكلام النفسي
عندهم مدلول الكلام اللفظي فرع في بيان مدلول الكلام اللفظي
المطابقي ليس صفة للذات فيشكل الكلام اللفظي لا امر او لحيرا بل يكون
الصفة القايمة بذاته تعالى هو العلم لا غير اي الكلام ومدلوله
ولا يخفى انه لا يلزم من كذب الكلام اللفظي الذي هو من الافعال
النقص في الصفة اذ لا يلزم من العلم التصوري ومضمون الخبر الكاذب
اللفظي نقص في الادراك لكن لقائل ان يقول فحصر والقائل الكلام الكاذب
وهو صفة اعتبارية نقص وعيب منزه عنه تعالى ذلك
لعلم بالضرار من علم شيئا لا اخفاء عليك اما يمنع المنع الا
لا يمكن الجواب عنه مثل ما ذكرناه في الوجه الاول لا اخفاء عليك ان
هذا الوجه كالوجه الاول في الحاجة الى الجواب الذي لا يندفع عنه الا
بما ذكرنا وتفصيل الجواب فهذا الوجه ان نفى كذب الكلام اللفظي
انما يكون بكذب الكلام النفسي فلو كذب الكلام اللفظي لزم كذب
الكلام النفسي وكذبه انما يكون عن ما المذكور في الدليل قلت
جواز الصدق صفة اللفظي او اول الجواز حدوث كذب الكلام
اللفظي لا يمكن ان يتحقق بدون كذب الكلام النفسي على ما زعمه الشيخ
مستلزم لجواز حدوث كذب الكلام النفسي فهو باطل لما مر في الدليل
الموضح وضعف هذا الجواب باطن والابد ان يجوز به معنى هو البقاء
اقول كلام السرمدية والبقاء امر انتزاعي ينتزع من ذات الواجب
باعتبار ذاته تعالى ليس الا على صوام الامور الانتزاعية اي لا ذات

و لان حصة محض الموجود ... الى ان يقتضي الوحدة ... الموجود اما بمعنى التعدد
وعلى الاول لزم ... التعدد ... والا الوحدة
... الثاني وهو المطلوب ... الى آخره

انما هو عدم زيادة البقاء ... فلا يكون الشرح
للمتن فعليك بالاحتياط ... عدم زيادة البقاء بمعنى انه
على عدم زيادة السرمدية اجراها في عدم زيادة البقاء موافقا للقوم لم يعلم
منه جريانها في عدم زيادة السرمدية كما هو مراد المتن وانما اختار
المتن السرمدية في التعرض لاثباتها واثبات عدم زيادتها استلزامها
لاثبات البقاء وعدم زيادته احدها ان المعقول من استمرار
الوجود هذا الدليل ان تم لم يدل الا على عدم الزيادة على الوجود لا على
الذات كما هو المطلوب لان الوجود عين الذات الواجب الوجود ثم
ولم يكن السرمدية والبقاء زائدا على الذات لا نقول
البقاء انما هو استمرار الوجود الانتزاعي الذي هو زائد على الذات فالدليل
الدليل الاول الذي يكون كل منهما عبارة عن الوجود الخارجي
المستمر فلم يكونا زائدين على الوجود الانتزاعي الذي هو زائد على الذات
في الخارج نعم لو كان المراد بعدم الزيادة عدم الزيادة في الخارج لتم
ذلك الدليل والشريك بمعنى وجوب الوجود الذي هو تأكد الوجود
وحقيقة وجود الصرف التي قدمنا الاشارة اليه الواحد منها المدعى
بديهية حدسية يدل على نفي الشريك في الوجوب اي الحكم بتعدد
الواجب الذات لان حقيقته محض الوجود من حيث هو وجود اي حقيقة
محض الوجود اذ لا فرق بينهما باعتبار المراد اما ان يقتضي التعدد
واما ان يقتضي الوحدة وعلى الاول يلزم تعدد الكثير بلا واحد وهو باطل

دلائل التوحيد

فمن الثاني ضرورة ان اقتضاء احدهما ينفي الاحتياج الى ما ليس بالفعل
اقتضائه لا اقتضاه وان ذلك الاحتياج بعيد الى اقتضاء حقيقته محض الوجود
الحاكي اي اقتضاء وجوب الوجود ولما كان حقيقة وجوب الوجود تقتضي
الوحدة لم يكن مشتركا وهو المطلوب وايضا اما ان يكون حقيقة وجوب
مقتضيا لان يكون عين الذات الموجود المتعين او يكون شرطا المقتضي
وعلى التقديرين لا يصح تعدد ذلك المتعين وان كان لغيره مدخل في حقيقته
فيعود ذلك الغير ممكن لامتناع ... الممكن اقتضاء باعتبار ذاته فيعود هذا
القسم ابطال القسم اي حقيقة وجوب الوجود فحقيقته يقتضي
الوحدة ونفي الشريك فيجب ان يكون بصرافته ومحوضته وجودا
ولا تصور في محوضة المعنى الواحد التعدد لتساوي مراتب الاعداد
في الواحد فواجب الوجود وجود واحد لا شريك له في محوضته
الوجود ووحدانيته عبارة عن وجوده بلا شريك ونظير والبصر فالوجود
من حيث هو موجود لا يتوهم كثرته وتعدده فصرف الوجود موجود
ذاته ... من حيث هو موجود وهو المطلوب اذ لا نعني بالواجب الوجود
الا كونه موجودا بدون الكثرة ... الوحدة في الواجب الوجود من
لوازم نفي الكثرة ... الكثرة من لوازم الوحدة وايضا حقيقة الوجود
المحض لا يمكن ان لا يقتضي عدم كثرة الافراد والا لكان لغيرها مدخل في
ذلك الاقتضاء فيعود محض الوجود محتاج في تحققه الى الوجود فيعود اقتضاء
ذلك الغير ... الى اقتضاء الوجود فاذا كان الوجود المحض يقتضي عدم

كثرة الافراد كان الاعتبار ذاته واحد الاشتراك وهو الحق والحال جميع من
اثبات وحدة الواجب توقف على اتحاد وحدة حقيقة الوجود الحقيقي
الذي باعتباره تتحقق الموجودات وهو الذي يعبر عنه بوجوب الوجود
وذلك الوجود بديهي بحسب ... وهذا الظهور التام عند من كان
الوجود الحقيقي الذي باعتباره يكون الموجودات متحققة هو نفس
عالم العقول والنفوس بل نور السموات والارض وفي غاية الظهور وبه
ظهور كل شيء لهذا الشكل غاد راك ولكن الوجدان نفسي الحقيقة نقطة في
عند كل من له وجدان صحيح وفقه من تنبيها اكثر عليها فيما سبق و
بذلك يندفع شبهة ابن كمونة المنقلبة بانها نصا افكار الشياطين
ولنرجع الى البراهين المشهورة في الكتب فنها الدليلان المذكوران
في الشرح احدهما انه لا يمكن تعدد الواجب لانه ان تعين الذي به الامتياز
ان كان نفس الماهية الواجبة او معلولا لها او لازما لها فلا تعدد وان
كان معلولا لامر منفصل فلا وجوب بالذات لامتناع احتياج الواجب في
تعينه الى امر منفصل لان الاحتياج الى التعين يقتضي الاحتياج في
الوجود اذ الشيء ما لم يتعين لم يوجد انتهى اقول المراد بالماهية الواجبة
حقيقة محض الوجود فان الوجوب ... الوجود وقد ... انه قد سبق
ان الوجود الحقيقي ليس زائدا على حقيقة الواجب لا في العقل ولا في الخارج
وايضا قد مر التنبيهات على ان الوجود الانتزاعي واحد والغرض منها
التنبيه على ان الوجود الحقيقي واحد على امر نفسه ... واما الان

الوجود

الوجود الحقيقي الذي هو امر واحد عين حقيقة الواجب لا يخرج عن الاقسام
الاربعة المذكورة التي رابعها قطعي البديهية والاقسام الباقية مستلزمة
للمطلوب ... اما الوجه الاول فهو تابع لافكار الشياطين بقوله هذا من قبيل
اشتباه المفهوم بما صدق عليه فان قوله الماهية الواجبة ان اريد
به او الشيء التوحيد مفهومها او الامر الصادق عليه ليستقيم
الكلام فان قوله ان كان نفس الماهية الواجبة فلا تعدد ان اريد
بالواجب ما صدق عليه ورد المنع على اللزوم فانه يجوز ان يوجد
واجبان تعين كل واحد منهما نفس ذاته ... وكذا قوله وان كان
معلولا لامر منفصل عن الواجب فلا وجوب بالذات ان اريد به المفهوم
ورد المنع على اللزوم فانه يجوز ان يكون تعين كل واجب معلولا لامر منفصل
عن مفهوم الواجب ... لانه قد مر
ان الوجود الحقيقي الذي قد حكم بانه عين حقيقة الواجب انما
هو الوجود الحقيقي الذي تصوره بالوجه الممكن بديهي وقد مر ان
الحكم بكونه بديهيا ... ملاحظة الموجودات و
ما توجد باعتباره وملاحظة وحدة الوجود الانتزاعي فعلى هذا
نقول اذا تمسك بالدليل من قوله الماهية الواجبة الوجود الحقيقي
الذي قد مر الاشارة الى وحدته والى كونه عين حقيقة الواجب
وهو لا يخرج عن الاقسام الاربعة التي رابعها باطل بالبديهة والثلاثة الباقية
مستلزمة للمطلوب واما ما قال الشارح بعد ما ذكره من قوله لا يقال الانفصال

بين ذات الواجب ومفهومه لانا نقول لم لا يكون شقا خامسا يختار في
الجواب فلا يخفى حاله لانه ان اريد بالواجب في الترديد الوجود الحقيقي الذي هو
عين حقيقته لا يتصور قسم خامس لانه لا يتصور انفصاله عن الذات
ومفهوم الواجب المراد وهو الوجوب الحقيقي الذي هو باعتباره ذاته
موجود فلما يتصور القسم الخامس ان اريد بالواجب مفهوم الواجب
الانتزاعي الذي هو مغاير للذات في التعقل وانهما انما كان الواجب
الكثير واحد لكان لكل منهما تعين بالضرورة وح اما ان يكون بين
الوجوب والتعين لزوم او لا فان لم يكن بل جاز انفكاكهما لزم جواز الوجوب
بدون التعين وهو مح لان كل ما هو موجود متعين او جواز التعين
بدون الوجوب وهو ينافي كون الوجوب ذاتيا بل يستلزم كون الواجب
ممكنا حيث تعين بلا وجوب فان كان بين التعين والوجوب لزوم فان
كان الوجوب بالتعين لزم تقدم الوجوب على نفسه بضرورة تقدم
العلة على المعلول بالوجوب والوجود وان كان التعين بالوجوب او كلاهما
بالذات لزم خلاف المفروض وهو تعدد الواجب اذ التعين المعلول
لازم غير متخلف فلا يوجد الواجب فيه وان كان الوجوب والتعين
لامر منفصل لم يكن ايجاب الذات لا يتصل اذا خصاصة الوجوب و
التعين بل او احدهما الى امر منفصل ينافي [illegible] هذا الدليل
انه على تقدير تعدد الواجب لما ان يكون بين الواجب الذي هو الوجود
الحقيقي المتأكد الذي يكون الواجب موجودا والتعين الذي به يتشخص

الواجب الواحد لزوم او لا وعلى الثاني جاز انفكاك كل من الوجود المتأكد
[illegible] جواز تحقق التعين بدون وجوب الوجود وهذا مستلزم لكون الواجب
ممكنا وعلى الاول يلزم احد من الاقسام المذكورة بعضها مستلزم للمطلوب
وبعضها مح [illegible] عنده او وجه التشقيق لما نقول [illegible] تقدم الوجوب
على نفسه بضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب فيما تقدم
العلة على المعلول بالوجود والوجوب انما هو على تقدير كون المعلول موجودا
خارجيا والمعلول ههنا ليس كذلك لما سبق ان الوجوب من الامور الاعتبارية
وسلم فالموقوف مغاير للموقوف عليه لان احدهما وجوب الذات والاخر
وجوب الوجود انتهى اقول [illegible] لانه قد عرفت ان المراد بوجوب
الوجود هو الوجود الحقيقي المتأكد الذي تحقق الواجب باعتباره ولا شبهة
في تحققه في الخارج لكونه عين حقيقة الواجب كما مر سابقا فاندفع المنع
الاول وكذا المنع الثاني لان وجوب الذات ليس الا وجوب وجود الذات
اذ بدون الوجود الحقيقي تحقق الانعدام فلزم تقدم وجوب الوجود على
نفسه على تقدير كون التعين علة لوجوب الوجود وايضا يندفع الدليل
ما ذكره الشارح بقوله وايضا قوله لما ان يكون بين الوجوب والتعين لزوم
او لا ان اراد بالتعين الواحد المعين من التعينين نختار ان لا لزوم بينه
وبين الوجوب قوله بل جاز انفكاكهما لزم جواز الوجوب بدون التعين
قلنا مم وانما يلزم لو لم يكن هناك تعين اخر وان اراد بالتعين احد التعينين
لا على التعيين فنقول وان كان التعين بالوجوب او كلاهما بالذات لزم

ما عداه لم يستدل لان الستدل لا يكون مبنيا على وجوب تحقق التلازم من الوجوب والتعين حتى يحتاج المستدل الى اثبات التلازم من الوجوب والتعين الى ان يقول انه لا يجوز وجود التعين بدون الوجوب ولا وجود الوجوب بدون التعين حتى يتوجه عليه ما اورده الشارح بل يكون مبنيا على وجوب اللزوم لانه لو لم يكن بين الوجوب والتعين لزوم فيصح وجود احدهما بدون الاخر فيصح وجود التعين بدون الوجوب وهو يستلزم ما ذكرنا ... جواز وجود التعين بدون الوجوب لا يحتاج الى التعرض لجواز تحقق الوجوب بدون التعين حتى يرد ما اورده الشارح

لان المراد ... الواجب ثم قوله التعين لازم ... لزوم احد التعينين ... لان المراد هو الشق الاول فهو ان يراد التعين الواحد المعين ... ولا خفاء في انه اذا لم يحصل بينه وبين وجوب الوجود لزوم جاز انفكاك كل منهما عن الاخر فاذا انفكاك التعين ... ولعل اللزوم ينتسب بالتلازم عند الشارح والنسبة الى اعتبار التلازم في اتمام الدليل المذكور بل اعتبار اللزوم كاف فيه نعم يرد على الدليل المذكور انه لا يلتفت فيه الى اثبات ... جواز الوجوب بدون التعين المعين بالدليل المذكور وهو قوله لان كل موجود متعين ... الجواب بان يقال ان تحقق الوجوب بدون التعين المعين فلا بد من علة المفارقة ... اما ان يكون تلك العلة هو ذلك التعين المعين فيلزم المحذور المذكور واما ان يكون تلك العلة امرا منفصلا فيلزم امكان الواجب فعلى هذا التقرير يمكن اعتبار كل من اللزوم والتلازم في ذلك الدليل ... على هذا الدليل ... المراد بوجوب الوجود ... المهية ... عليه في مقصد الامور العامة ... في الشفاء وهو ان وجوب الوجود لو كان صفة لشيء موجود ... الوجود على سبيل الوجوب ... صفة لهذا الشيء ولا يوجد في غيره

اما

کتابخانه ... ١٣٠٢

اما ان يكون كونه بحيث يقتضيه الشيء المعين معللا بامر منفصل فيكون الوجوب فيكون ممكنا وقال فيه وبعبارة اخرى نقول ان كون الواحد واجب الوجود وكونه هو اما ان يكون واحدا فيكون كل ما هو واجب الوجود هو هذا الواحد بعينه ولا يكون غيره واجبا وان كان كونه واجب الوجود غير كونه هو وبعينه فمقارنة واجب الوجود لما هو بعينه اما ان يكون امرا لذاته من حيث هو واجب الوجود او لعلة وبسبب غيره فان كان لذاته اي لانه واجب الوجود فيكون كل ما هو واجب الوجود هذا المعين فلا يكون غيره واجب الوجود وان كان بسبب وموجب غير الذات ومن حيث هو واجب الوجود فيكون واجب الوجود هذا بسبب فيكون هذا ممكنا معلولا وقد فرضناه فرد الواجب الوجود بالذات ثم ذكر فيه مقدمة ناصة في اثبات التوحيد بقوله فنقول ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون على الصفة التي فيها تركيب حتى يكون هناك مهية ما ويكون تلك المهية واجب الوجود فيكون لتلك المهية معنى غير حقيقتها وذلك المعنى وجوب الوجود مثلا ان كانت تلك المهية انما انسانا فيكون انه انسان غير واجب الوجود ثم اما ان يكون قولنا وجوب الوجود هذا الحقيقة او لا يكون ومحال ان لا يكون لهذا المعنى حقيقة وهو مبدأ كل حقيقة بل هو اكد من الحقيقة ... وتلك الحقيقة هي غير تلك المهية فان كان ذلك الوجوب من الوجود يلزمه ان يتعلق بتلك المهية ولا يجب بها

فيكون الواجب الوجود من حيث هو واجب الوجود ليس بواجب الوجود لان له
سببا به يجب وجوب الوجود هف فان الوجوب المطلق الذى للذات لا يكون
معلولا فبقى ان يكون واجب الوجود بالذات متحققا من حيث هو واجب
الوجود بنفسه من دون كون تلك المهية عارضة لواجب الوجود المحقق
القوام بنفسه اى كان يمكن فى واجب الوجود المشار اليه بالعقل فرض انه
هو واجب الوجود ولم يكن له المهية فاذن ليست تلك المهية مهية
للشى المشار اليه بالعقل انه واجب الوجود بل مهية لشى اخر لاحق له
وقد فرضت مهية لذلك الشى هف فلا مهية لواجب الوجود غير انه
واجب الوجود وهذه هى الانية معناه ان الانية والوجود لو صارا للمهية
فلا يخ اما ان يلزمه لذاتها او لشى اخر وتح اى يكون لذات المهية فان
التابع لا يتبع الا موجودا فيلزم ان يكون للمهية وجود قبل وجودها وهذا
مح فنقول ان كل ما له مهية غير الانية فهو معلول وذلك لانك قد علمت
ان الانية والوجود لا تقوم من المهية التى هى خارجة عن الانية مقام
الامر المقوم فيكون من اللوازم ولا محة اما ان يلزم المهية لانها
تلك المهية واما ان يكون لزومها اياها بسبب شى ومعنى قولنا اللزوم
اتباع الوجود ولن يتبع موجود الا موجودا فان كانت الانية تتبع المهية
وتلزمها بنفسها فتكون الانية قد تبعت فى وجودها وجودا فكان
متبوعه موجود موجود بالذات قبله فيكون المهية موجودة بذاتها
قبل وجودها هف فبقى ان يكون الوجود لها عن علة فكل ذى مهية

معلول

معلول وسائر الاشياء غير الواجب لها مهيات وتلك المهيات هى التى بانفسها
ممكنة الوجود وانما يعرض لها وجود من خارج فالاول لا مهية له وذوات
المهيات يفيض عليها الوجود منه فهو مجرد الوجود بشرط سلب العدم و
سائر الاوصاف عنه ثم سائر الاشياء التى لها مهيات فانها ممكنة
ثم البراهين التى ذكرها فيه بعد تمهيد المقدمة مما محصله ان الواحد ما
واجب الوجود ويكون ما هو به هو ذاته هو معناه اما مقصورا عليه الذات
ذلك المعنى او لعلة فان كانت حقيقة الواجب الوجود لاجل نفسها فهى هذا
المعين استحال ان يكون ذلك المعين غيره اذ لا يمكن ان يوجد لغيره وان كان
تحقق هذه الحقيقة لهذا المعين لا من ذاته بل من غيره فيكون وجوده
مستفادا من غيره فلا يكون واجب الوجود هف فاذن حقيقة الواجب
الوجود الواحد فقط وكيف يكون المهية الجنسية لذاتين والشيئان انما يكونان
اثنين اما بسبب المعنى او بسبب الحامل للمعنى او بسبب الوضع والمكان او بسبب الوقت و
الزمان وبالجملة لعلة من العلل لان كل اثنين لا يختلفان بالمعنى فانما يختلفان
بشى عارض للمعنى مقارن له فكل ما ليس له وجود الا وجود معنى واحد لا يتعلق
بسبب ما الته خارجية فهو اذا بحاله فلا مثل له فاذن لا يكون له مشارك فى
معناه فالاول لا ند له ثم قال فيه وبالجملة ان الفصول وما يجرى مجريها
لا يتعلق بها حقيقة الشى المعين الجنسى من حيث معناه بل انما كان
علة لتقوم الحقيقة موجودة فان الناطق ليس شرطا يتعلق به الحيوان
فان له معنى الحيوانية وحقيقته بل فى ان يكون موجودا معينا واذا كان المعنى

اى الذى فرض انه جنس
ويا بوجب انفصل فصيله اونوع ويا بوجب
النوعين تخصه سطاره

[illegible]

العالم هو نفس واجب الوجود وكان الفصل يحتاج اليه فان يكون واجب الوجود
فقد دخل ما هو كالفصل في مهية ما هو كالجنس والحال ان ما يقع به اختلاف
غير فصل في جميع هذا اظهر فتعين ان وجوب الوجود ليس مشتركا فيه
فالاول لا شريك له قال بهمنيار في كتابه فالموجود الذي لا سبب له لا يصح
ان يتكثر لانه لو كان كثيرا لكان لوجود تلك الكثرة سبب ثم قال اعلم ان
كل معنى عام فاما ان يتخصص بالفصل او العرض والفصل والعرض لا يفيدان
مهية الجنس ولكنهما يفيدان قوام وجود الجنس امرا بالفعل والعرض
لا يفيد مهية النوع بل يفيد قوام وجودها ومن حيث مهية الجنس او النوع
الوجود فرض دخول الفصل والعرض عليه لزم ان يكون الفصل يفيد مهية الجنس
والعرض لا يفيد مهية النوع فالوجود الذي لا سبب له ان فرض له جنس وفصل او
مهية نوعية وعرض مشخص والفصل يفيد وجود الجنس والعرض يفيد وجود
النوع لزم ان يكون ما لا علة له معلولا فتعين من هذا ان الموجود الذي لا سبب له
والموجود الذي مهيته انيته لا يتكثر بالفصول والعوارض فلا شركة لواجب الوجود
بالذات وقال في الالهيات ان واجب الوجود بذاته لا يصح ان يكون فيه كثرة و
لنورد ما مر على وجه مختصر وهو انه ان كان الواجب الوجود يقتضي لذاته انه ولانه
واجب الوجود بذاته وكان شرطا فيه ان يكون
مثلا آ لم يصح ان يكون غير آ فلا يكون واجب الوجود
بذاته الا اذا كان بسبب ما صار كان واجب الوجود ثم
واجب الوجود بعينه

مم
م

[illegible]

۱۰۶

[illegible]

۱۰۵

[illegible]

... شورای ملی
۱۳۰۲

[illegible]

١٠٧